人的驯化、躲避与反叛

胡平

香港　　亚洲科学出版社
1999 年 6 月
电子版　2007 年 8 月

木鱼桥 制作

献给我的妻子王艾

内容简介

余英时教授曾说，如金岳霖、朱光潜、冯友兰等在中西哲学有很高造诣的学人，在中共政权面前竟然都变成了甘心认罪的“思想囚犯”，真是中国现代思想史上最难索解的一页。

本书即是对这“最难索解的一页”的索解，是迄今为止最为深入的索解。

思想改造，俗称洗脑，是极具“中国特色”的精神暴政，是毛泽东时代中国知识分子的最大悲剧。胡平对中共实施思想改造的背景、手段和技巧进行了全面的分析，对知识分子的扭曲心态进行了细致的解剖，洞幽烛隐，鞭辟入里。通过这本书，我们可以更深入地理解极权主义，理解历史，理解人性，理解自由。胡平的这部力作，实为近五十年来中国大陆知识分子最重要的政治学产出，不读即不足称透彻了解中国政治。

前言

二十世纪是一个多变的世纪。其变化的规模之大，令人身不由己；速度之快，让人目不暇接。这就造成了一个十分怪异的现象：我们既然经历了如此复杂多样的变化，我们理当变得更成熟、更深刻，起码是更稳重；然而，恰恰是由于变化来得太猛烈、太频繁，以致于我们几乎没有足够的时间对其中任何一段经验加以认真的咀嚼消化，事实上我们倒很容易变得更幼稚、更浮浅，尤其是更浮躁。我们似乎总是在面临新的、陌生的生活，它使得昨天都显得极为遥远和毫不相干。尼采说，那历史上“最后的人有着最悠长的记忆”。这可不一定。搞不好，他的记忆反而会最短暂。像狗熊掰玉米，边捡边丢，到头来只留有最后的一个。当然，没有人愿意割断过去，因为那等于是另一种形式的死亡——一般的死亡是割断未来。因此，在时间机器运转得越快的地方，怀旧之风也就越盛。可是，所谓怀旧，常常祇是情绪，并不包含理解。如果说未经思考的人生算不上真正的人生，那么，同样地，未经思考的记忆也就算不上真正的记忆。我知道，在经历了几十年的颠簸震荡之后，大家都感到十分疲惫，现实生

活又是那样紧张忙碌。在这种情况下，要求对往事进行严肃认真的思考研究，恐怕就很难获得广泛的呼应。在这裹，我们无须乎重提“前事不忘，后事之师”的古训。我要强调的是，纵然我们想抛开历史，历史却并不因此而抛开我们。事情往往是这样的：当我们沿着一条看来最省气力的道路去摆脱昨日的阴影时，我们其实正好仍然处在昨日的阴影之中。极权主义有着次第相接的三副面孔：(一)乌托邦，令人心醉神迷的天堂理想，它诱发了狂热，而狂热则导致了——(二)大规模的恐怖和人间地狱；然后，狂热与恐怖被耗尽，于是——(三)人们变得玩世不恭，“看透一切”，政治冷感。回顾历史，考察现状，情况不正是这样的吗？1

本文拟就思想改造问题进行研究。

思想改造运动，无疑是人类历史上一个十分独特的事件。尽管它未必都像奥斯威辛集中营和古拉格羣岛那般狰狞恐怖，但是，由于它牵涉的人数更众，持续的时间更长，因而对于我们整个民族精神的影响就更为广泛和深重。今天，大陆上每一个三十岁以上的人，尤其是知识分子，无不对此有深切体验。我把思想改造称为“人的驯化”，从某种角度讲，共

产党统治的兴衰史，就是人的驯化、躲避和反叛的历史。

遗憾的是，相比于整个思想改造运动的庞大规模，迄今为止，有关思想改造运动的翔实记录和深入分析的文字还很少。我不是笼统地说有关思想改造的文字少，这种文字实在太多太多。一九四九年以来，在中国有两类文字泛滥成灾：一类是对党、对“伟大领袖”的歌功颂德，一类是对自己和对他人的批判检讨。后一类文字差不多全可以看作研究思想改造的原始材料。其作者三教九流，无所不包，男女老少，概莫能外。不过。这类文字有两个问题。第一是正式印行发表的不多，绝大部分业已湮灭失传。第二，它们通常缺乏足够的真实性。这不足为奇。既然是思想改造，那就要求写作者自己充当自己的检查官。即使有些写作者本人自以为满怀真诚，“触及灵魂”，恐怕我们也只能将之视为心理病患者的自诉，在坦露的同时总是包含着大量的掩饰。所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”是也。

“文革”之后，政治气候为之一变。以某种批判的眼光回顾和研究思想改造的文字显著增加。中共当局自己也宣布放弃“思想改造”的提法，并肯

定知识分子“属于劳动人民的一部分”。知识界对思想改造的批判则更为严厉，不少人提出知识分子不应是“老九”而应是“老大”的口号。当然，最热闹的是文学界，包括“伤痕文学”、“大墙文学”（即“劳改营文学”）、“知青文学”，都涉及到思想改造运动。然而，上述各类文字，在事实描述上，大部分仍不免有所回避。有些在描述外在活动上相当真确，但可惜在描述内在活动即心理活动上犹嫌简略。既然思想改造基本上是一种内在活动，因而这一缺陷就不是无足轻重的了。在理论分析上则有两个普遍的问题。许多分析仍自限于官方语词系统，偶尔有超出此一系统者又不够深入细致。于是在这段时期内对思想改造问题的讨论，就和“新时期”十余年来对许多问题的讨论一样，一方面是可喜的拓展，另一方面是肤浅的满足：似乎一切都已经谈到，而且好像一切都已经谈得差不多。

以下，我将重新展开对思想改造问题的讨论。作为当事者和过来人，亲身体会加上耳闻目睹，足以构成这一讨论的坚实的经验基础。我要研究的问题是：究竟甚么是思想改造?思想改造何以能够发生以及它是如何进行的?换句话，我们为甚么会接受思想改造以及我们是怎样思想改造的?然后，我们又是

怎样反抗，怎样摆脱的?由于思想改造涉及到自由、真理、人生意义等一系列重大问题，那么，最后，在思想改造已经大体结束的今天，我们又面临着何种局面?我们应该作出如何的选择?

注释：①Irving Howe，An Image OfHope，New York：Harcourt Brace Jovahovich Publishers，1982. p. 351.

第一章　甚么是思想改造

1. 思想改造和“洗脑”

思想改造，又称“洗脑”。不少中国人以为“洗脑”一词来自外国，来自英文的"Brainwashing"。杨绛女士在《洗澡》这部小说的前言中就讲到“洗脑”是西方人的说法(我原来也这么以为)，甚至连毛泽东也把“洗脑”一词的发明权派给了美国人。刘青峰则以为“洗脑”是指苏联的事，那和中国的思想改造不尽相同。但西方人却坚称“洗脑”正是指中国的思想改造。“Brainwashing"一词正是来自中国，来自中国人的一个口头语"hsi nao"或"xi nao"。一九五一年，美国记者亨特(Ed— ward Hunter)写了一本书，名叫《红色中国的洗脑》。一九五六年，亨特又出了本书《洗脑》。一九六九年，美国心理学家利夫顿(Robert Jay Lifton)在他的《思想改造与极权主义心理学》一书中，也多次用到“洗脑”一词。1 由此看来，“洗脑”一词倒不是进口货，而是“出口转内销”。

不错．在中共正式文件、文章和讲话中我们都还没有见到过“洗脑”这个词。不过类似的说法大家都很熟悉。例如“洗澡”的说法，早在五十年代便很流行(杨绛的《洗澡》写的就是五十年代初期知识分子的思想改造)。在六十年代的“四清”运动中，又有“干部上楼，洗手洗澡”的说法。可以推测，“洗脑”便是产生于这类运动的一个不载之于文件，但流行于口头的词汇。有趣的是，中共自己好像不大喜欢“洗脑”这种说法。粗考其因，也许是“洗脑”一词是通过美国人批评思想改造运动而流行开来的，所以就使得这个词沾上了某种“反共”的嫌疑；尽管平心而论，“洗脑”和“洗澡”取义相近，本身并不一定带有贬义，而且还更贴切，更传神。

2．问题的限定

采取种种手段，对人心实行某种控制，这件事可能和人类文明一样古老，也和人类文明一样普遍。举凡原始部落的许多仪式和禁忌、各种宗教的修行和戒规、以及政治宣传、商业广告、精神分析学派的心理治疗，或多或少、或强或弱地具有此项功能。

以思想改造而言，中共实行思想改造也非自一九四九年始。早在所谓革命战争年代，中共为了使新加入革命的人员纯正思想，强化忠诚，就已逐渐发展出一套行之有效的方法。延安整风便是一个实例。一九四九年以后，中共又对战俘、战犯和各种被监禁的犯人实施了一系列整治手段。不过，眼下我要展开的讨论，不准备涵盖这么广泛的内容。我仅仅讨论在一九四九年之后中共对其治下的一般公民、尤其是知识分子所进行的思想改造。

作出以上限定是出于以下几个方面的考虑：

第一，和一般的控制人心的手段不同，思想改造不仅意味着要输入一套观念，它首先是要改变一套既有的观念。因此，思想改造势必包含着相当自觉，相当明确的观念与观念之间的冲突。在传统社会裹，人们自小就被输入某一套观念，他们基本上不存在着改变既有观念的问题。当然，在此一输入过程中也有冲突发生，但这裹的冲突，多半是观念与欲念之间的冲突，而不是观念与观念的冲突。所谓“存天理、去人欲”，显然和“兴无灭资”不是一回事。

第二，严格地讲，思想改造必须限制人们的自由选择，因而它只有在一个封闭社会中方可实行。这样看来，当年投奔延安的左倾青年的事例就不够典型。因为他们奔赴延安既是出于自愿，要离开延安也并不十分困难。换言之，当时的他们有着较多的选择机会。至于说在开放社会中的政治宣传、商业广告，由于都面临着公开的竞争，人们的选择空间相当广阔，更当别论。

第三，从另一方面讲，思想改造又唯有经过被改造者的某种自愿才名副其实。因此彻底的强制，例如劳改、监禁，由于它完全剥夺了对象的自由，反而不足以说明问题。

最后，我把讨论的重点放在知识分子身上。理由很简单，一是中共本来就特别强调对知识分子的思想改造；二是因为知识分子又通常具有较多、较清晰的观念，故而在其思想改造过程中，内在的观念冲突格外深刻而明显。

3．马克思主义讲过思想改造吗?

众所周知，思想改造，按照共产党的解释，是指世界观的改造。所谓世界观，本来是对世界的一整套看法。严格讲来，世界观和人生观还略有不同，这不仅仅是因为前者涉及世界而后者仅涉及人生，更重要的是，前者可能只是一种认识，而后者却是一套价值。不过在马克思主义那裏二者是统一的。当然，要说从承认物质世界是客观存在出发，便可逻辑地推出人应当行善而不应作恶，显然有些滑稽，起码是相当牵强。休谟早就指出过事实与价值的区分。他强调我们不可能从“实然”(tobe)逻辑地推出“应然”(oughtto be)。马克思主义否认事实与价值的二分法，但它并没有给出甚么有说服力的论证。这是马克思主义本身的一个毛病，姑且不论。问题在于，如果我们坚持马克思主义的立场，坚持世界观与人生观相统一的立场，我们几乎就不可能得出思想改造的结论。

马克思主义的一个经典命题是“存在决定意识”，用通俗的话讲就是“甚么藤结甚么瓜，甚么阶级说甚么话”。一个人处于无产阶级地位，他自然地、必然地就有着无产阶级世界观；一个人处于资产阶级地位，他自然地、必然地就有着资产阶级世界观。

前者用不着再“改造”，后者想改造也没用。如果我们要改变后者的意识，唯一的办法是改变他的存在。一旦存在得以改变，意识便随之而自然地、必然地得以改变。因此，作为一种思想工作的思想改造，在“存在”不变的情况下是不可能，而在“存在”变化的情况下则是不必要。

当然，强调存在对意识的决定作用的并不只限于马克思主义一家。本世纪两位心理学家巴甫洛夫和斯金纳的学说基本上也是这个意思。无怪乎当年的苏共和中共都要大力肯定巴甫洛夫学说了，因为它确实很合于共产党的“唯物主义”。大约是觉得斯金纳本人太“资产阶级”了，所以他倒没受到共产党的褒奖。不过认真讲来，巴氏与斯氏的学说还是和马克思主义很不相同。关键的一点在于前者并不主张一套历史决定论。譬如说，按照斯金纳的说法，我们能造成一种怎样的存在环境，我们就能造成一种具有怎样意识和行为的人。至于说我们究竟是要造成这样一种存在环境还是要造成那样一种存在环境，那取决于我们自己的设计选择。

不难看出，斯金纳的理论和马克思主义所批判继承的十八世纪法国的机械唯物主义更为接近。这

类理论既是决定论的——对于那些被放进某种存在状态的芸芸众生而言，又是自由意志论的——对于那些选择和设计该种存在状态的英雄或天才而言。正像马克思所批评的那样，这种理论把人分为两种：一种是改造者、教育者，一种是被改造者、被教育者。后者的意识与行为被前者所塑造，如同工匠制物．技师驯兽乃至上帝造人。前者的意识与行为则是自由的、自发的、非决定的。

马克思主义与此不同。按照马克思主义，人们并不能随心所欲地改变社会，创造历史。这不仅仅是因为我们只能凭借既有的物质材料或物质手段；更重要的是，我们自己心目中的改变或创造的愿望构想，本身就是被决定的，是不以我们自己的意志为转移的。这是一种更硬性的决定论。它使得任何人的思想意识都变成了一种他自身无法选择和决定的东西。如前所言，倘若说唯有改变存在才能改变意识，因此思想改造要么是不可能，要么是不必要；那么，一旦肯定了连改变存在的意识本身也是被存在所决定的，那么思想改造岂不是双倍的不可能和双倍的不必要?马克思有言：我们不进行道德说教，正是指的这层意思。即使我们添加上“意识可能暂时地落后于存在”和“意识对存在的一定反作用”

这两条辅助性假设，且不说这两条假设本身和“存在决定意识”原理的某种自相矛盾，它们也仍然不能为实行普遍性的思想改造运动提供甚么可靠的理论依据。

4．思想改造是中共的一大创造

事实上，不仅“洗脑”一词属于中共的发明，就连整个思想改造运动也应视为中共的一大创造。

希特勒焚书坑犹，他只是简单地把犹太人和异议者消灭了事，从没说过要对犹太人或异议者进行甚么思想改造。斯大林柑制舆论，灌输教条，搞大清洗，建“古拉格”，却并不曾要求每一个人“斗私批修”，“灵魂深处闹革命”。苏联的知识分子，除去异议者外，也从来没有沦落到“臭老九”的地位。祇有在中共治下，确切地说是在毛泽东治下，才出现了普遍的．长达三十年的思想改造运动。

5．思想改造有任何理论依据吗?

如果我们再进一步对毛泽东时代加以考查，我们还会发现，在将近三十年的思想改造历史中，其间又有不少变化。仅以知识分子为例。起初，谈思想改造，主要是针对旧知识分子。理由是他们在“旧社会”是为资产阶级服务，属于资产阶级或小资产阶级知识分子。进入“新社会”，社会地位虽然发生了根本的变化，但原有的世界观还不可能一下子马上就变过来，所以还需要进行改造。在这里，进行思想改造的理论依据是“意识可能暂时落后于存在”这一条。我们知道，当初共产党给所有的人划成分，根据的是每个人在“解放”前三年的存在状态。于是，张三被划成地主，李四被划为富农。然而土地改革、合作化一来，地主无地，富农不富，他们事实上都成了“自食其力的劳动者”，继续称他们是“地主分子”、“富农分子”岂不荒唐?起先共产党还讲一点逻辑，规定地主富农三年后改变成分，三年后农村就不再有地主富农中农贫农之分，大家从此都称作农民。可是在三年之后，共产党并不兑现，帽子一戴就是三十年，成分成了终身制。毛泽东讲“人还在，心不死”。于是，“心”即意识又变成了一个完全不以社会存在的变化而变化的东西了。

回到知识分子问题上来。按照五十年代初期的理论，思想改造的对象主要是旧的资产阶级知识分子，早就参加了革命的知识分子不在其内。新一代知识分子，“生在新社会，长在红旗下”，从来没有为剥削阶级服过务。自然谈不上有资产阶级世界观，因此不是思想改造的对象。但没过几年，这批新一代知识分子也被划入了思想改造的范畴。“文革”一爆发，“十七年”教育被说成是“资产阶级教育路线”。这好歹算是为我们这代知识分子必须思想改造找到了一个理论根据。因为我们受的是资产阶级教育，所以我们的世界观基本上就还是资产阶级世界观。在这裹，世界观不是决定于阶级地位而变成了决定于所受教育，意识不是决定于存在而变成了决定于意识(教育当然属于意识而不属于存在)。这种理论已经和马克思主义相去更远了。

然而事情并不到此为止。假如说“文革”前的一代知识分子由于所受教育的缘故不幸而有了资产阶级世界观，那么，在“文革”之中成长的更新的一代知识分子总该是无产阶级知识分子吧?既然不仅他们的社会存在与资产阶级毫不相干，连所受教育也是人类有史以来最无产阶级化的，怎么还能说

他们有资产阶级世界观呢?但是，正如我们所知道的那样，这代知识分子依然没有免于思想改造的命运。在这裹，我们就连任何一种稍微可以自圆其说的理论根据都找不到了。毕竟，马克思主义不同于基督教，它不认为人生而为人便有“原罪”。马克思主义也不同于其它很多种人性论学说．它并不认为人性中先天地便具有某些恶的倾向因而必须后天地予以克服。既然如此，凭甚么要对最新的一代知识分子进行思想改造呢?

也许，有人会提醒我们说，列宁曾经指出，无产阶级并不能自发地产生马克思主义即无产阶级世界观，因此必须“从外部”“灌输”给无产阶级。造就是说，一个人即使处于无产阶级的地位，他也并不会因此而自然地、必然地拥有无产阶级世界观，后者仍须通过学习和灌输方可获得，因此思想改造便仍然是必要的。但是，灌输是灌输，改造是改造，两者不是一回事。灌输只是假定了对方预先并没有一套正确的无产阶级世界观，改造却是假定了对方预先就已经具有一套错误的资产阶级世界观。更何况，当列宁说无产阶级不能自发地产生无产阶级世界观时，他指的是在资本主义社会中的无产阶级。按照马克思主义，一个社会的统治思想乃是那个社

会中统治阶级的思想。因此，置身于资本主义社会的人们，即使是无产阶级，其思想倾向，倘就其自发性而言，仍然处于资产阶级的思想体系之中。且不说这种观点和存在决定意识的相互矛盾之处，有一点总是明显的，那就是，在社会主义生产关系已经确立，无产阶级世界观即马克思主义已经成为社会的统治思想时，“灌输”基本上就失去了依据，“改造”则更不知是从何谈起了。

6．严肃下面的荒唐与荒唐背后的严肃

以上分析，无非是“以子之矛，攻子之盾”。它表明，所谓思想改造运动，不仅在马克思主义那裏毫无理论基础，就是在毛泽东思想那裏——由于其漏洞百出——同样也无以为据。这就和例如计划经济一事大不相同。计划经济的确是马克思主义的逻辑产物，而思想改造则是纯粹的荒唐。像这样荒唐的事情居然能够发生、发展，且持续三十年之久．有那么多聪明善良的人居然会相信它、实行它，并为它付出了极为昂贵的代价，若非亲身经历，实在让人难以置信。一旦意识到当年我们严肃的努力竟然

是建筑在十分荒唐的基础之上，那无疑是令人伤心的。但反过来讲，荒唐之为荒唐，恰恰是因为它背后的东西是相当严肃的。指出严肃下面的荒唐和荒唐背后的严肃，造就是我的分析的一个重点所在。

7．思想改造不同于思想发展

在讲明思想改造是甚么之前，我先要讲明思想改造不是甚么。

第一，思想改造不是正常的思想发展或思想演变。

人的思想常常会发生变化，在大变动的时代尤其如此。这种正常的，人皆有之的思想发展或曰思想演变，和所谓思想改造根本不是一回事。毛泽东曾经现身说法，谈起他过去如何嫌工农大众“脏”、“臭”，以后才认识到唯有工农大众才“最干净”、“最香”。以此为例，毛泽东说明人人都需要思想改造。

但是，应当注意到，毛泽东当年的“思想改造”，其

实不是思想改造而是思想发展或思想演变。那是一个独立自主的思想过程，事先并没有一套预定的结论。在整个思想发展过程中，一个人的各种具体观点可能发生重大的改变，但他始终是以自己的是非为是非，他始终没有否定过自己的思考能力。所谓“今我”与“昔我”的交战(梁启超语)，虽有今昔之别，但贯穿于其中的仍是同一个“我”。换言之，思想发展过程乃是一个独立思考的过程。

思想改造却与之不同。思想改造意味着对独立思考的否定。我们都还记得，在一九五七年的鸣放中，有不少人仅仅是提倡独立思考就被打成右派。所谓思想改造，要求一个人从一开始就承认“我”的思想是错误的，只有党的思想、领袖的思想才是对的。“我”必须按照党的思想、领袖的思想来改变自己的思想。也就是说，它要求以别人的是非为是非，否定思想的独立性和自主性。好比小学生做数学题，做完后交老师批改。老师说对才是对，老师说错就是错。如果你根据老师绘出的答案找出自己错在甚么地方，那固然证明了你原先的错误；如果你找不出自己错在甚么地方. 你依然必须承认老师才是对的、自己一定是错的。照理说，如果你越是检查不出自己有甚么错，你就越是会认为自己对。

但思想改造的意思恰恰是首先肯定了老师的答案永远正确，如果不一致，错的必定是自己。你越是找不出自己错在甚么地方，那就越是证明你的错误严重。由此可见，思想改造正好是思想发展的反面。

8．思想改造与自我道德修养貌似神离

第二，思想改造也不同于个人的道德修养。

首先，思想改造主要不是指个人道德质量的提高而是指政治立场、政治观念的转变。

和传统文化把政治道德化相反，共产党是把道德政治化。儒家学说从“修身”出发，到“齐家”，到“治国”，到“平天下”。在儒家看来，一个人倘在道德上是高尚的，他在政治上就会是正确的。共产党的理论正好相反。按照共产党的逻辑，一个只有在政治上是正确的，他在道德上才可能是高尚的。像雷锋、焦裕禄这种“共产主义战士”的典型，固然也因其具有助人为乐、任劳任怨、廉洁奉公等普遍公认的美好质量而博得一般人的感佩，但共产党

却把这些美好质量统统算在“听毛主席的话”，“忠于革命忠于党”这类政治原则的账下。与此相反，像刘宾雁〈第二种忠诚)裹的陈世忠一类人物，除了略有不同政见之外，其余处处都堪与雷锋媲美。但仅仅因为这点不同政见，共产党就视之为“阶级敌人”，连带着也就否认了他们在个人道德上的一切优秀表现。这和古人很不相同。在古代中国，人们有时对于政治上敌对营垒中品行高尚之士还是很表欣赏的，如忽必烈之敬重文天祥。共产党那裹向无此等好事。如果共产党认定你在政治上“反动”，你越是在个人道德操守上杰出，它只会越恨你、越整你、越骂你，起码不会因此而尊重你。

共产党否认道德的普遍性，它强调道德的阶级性。同样一件行为，首先要看你是站在甚么政治立场上，然后才能判明其合乎道德还是不合乎道德。例如说话和气、待人有礼，这本来一向是被视为道德的，但共产党却坚持认为那只有在对待同志的时候才是如此；如果说你对敌人也讲礼貌，那就有丧失阶级立场之重大嫌疑。身为高官而廉洁自守，这本来一向是受称赞的，可是按照共产党的逻辑，如果你属于“反动阶级”，你越清廉便是越虚伪，越有欺骗性，越能麻痹劳动人民，因此反而越恶劣，甚

而比不清廉还更坏。与此同时，共产党又认为，只要一个人在政治上是正确的，即便他有若干个人道德上的重大问题也无关宏旨。这就是所谓“小节无害”论。此论虽出自林彪之口，其实却是共产党共同信奉的原则。

其次，儒家倡导的个人修身和基督徒奉行的心性训练，其要旨不外是发扬人心中的善性以克服人心中的恶念。在这裹，善性、恶性都是与生俱来的，善恶的标准也是人心固有的。共产党的理论正好相反。它既否认善恶之念是与生俱来，又否认善恶标准为人心所固有。所谓思想改造，并不等同于传统的抑恶扬善。共产党从不认为无产阶级世界观与资产阶级世界观之间的斗争，就是善恶之争的体现。事实上，在共产党那裹，抽象地谈善恶，本身就属于“资产阶级人性论”，因而本身就是被改造的内容。譬如说，儒家、基督徒都很讲良心，而共产党的哲学则干脆否认良心。它认为超阶级的良心根本不存在，从而使得“良心”一词带上了某种“资产阶级”或“小资产阶级”的可疑色彩。

从表面上看，思想改造确实很像道德修养。中共既热衷于提简单的口号，又擅长于改换名词的定

义。像“破私立公”、“斗私批修”一类说法，很容易让人联想到道德家和宗教家要求人去除私欲的主张。金观涛和刘青峰认为，共产党的思想改造理论是一种“儒家化的马克思主义”，它诉诸于儒家文化中知识分子的道德反省传统。也许．确有一批知识分子是以这种态度对待思想改造的。但可惜那是一个严重的误会。凡是把思想改造当成个人道德修养功夫来做的人，无一不在现实中屡屡碰壁。当代大儒梁漱溟总算是个人道德修养功夫很到家的人物了吧，然而梁漱溟从未被认作是实行思想改造的正面榜样，而是被当成反对思想改造的反面教员。如前所言，共产党的思想改造一是强调立场、政治观念的转变，二是否定人类普遍的内在道德感，所以它和传统儒家的道德修养是貌似神离的。这就是为甚么具有强烈道德反省传统的中国知识分子，在共产党的思想改造运动中间总是扞格难入，动辄得咎，费力而不讨好的根本原因。

9．思想改造即思想否定

那么，思想改造究竟是甚么呢？

思想改造，是指世界观的改造。所谓世界观，按照马克思主义，实际上是一套认识——价值评判体系，也就是认为甚么是对的、甚么是错的，甚么是好的，甚么是坏的，甚么是正确的，甚么是错误的，甚么是“进步的”，甚么是“反动”的，如此等等。

当你承认你必须彻底改造思想时，便意味着，你承认你认为是对的东西其实的是错的，而你认为是错的东西其实是对的。

然而问题在于：如果你已经知道你认为是对的其实是错的，你认为是错的其实是对的，那就表明你已经有了正确的世界观，你的思想已经改造，因而你就用不着再思想改造。反过来，如果你还不知道对的是错的，错的是对的，也就是说，你不认为自己原有的世界观是错的，不认为共产党提倡的世界观是对的，你就不会感到有思想改造的必要，你就不会去思想改造。无论是上述哪一种情况，作为一种思想过程，作为一种思想状态，思想改造似乎都是不可能的，因为它本身就像是自相矛盾的。

记得在“文革”初期，“老子反动儿混蛋”的口

号风行一时，我当时就很不赞成。后来读到遇罗克的<出身论〉，不禁深感共鸣。我把《出身论》给了另一位也是“出身不好”的很聪明的同学看。本以为他会和我所见略同，殊不料他读完后立即对我说：“这是大毒草!”若干年后，他向我解释了他当年的心理．他说：“其实在当时，我对那个口号也很反感。遇罗克的文章写得那么严谨透彻，无懈可击，我读了也觉得十分有理。可是在那时，我总觉得自己的世界观是有问题的，自己的思想、感情、立场都是有问题的。因而我想，凡是我觉得对的事情，大概一定就是错的。正因为我心里认为《出身论》很对，所以我就说它错了。”

这位同学的案例，也许偏于极端，然而这种极端不过是把一种普遍的倾向充分发展，因而它正好把一般人共有的模糊感觉突现无遗。共产党讲得很清楚，思想改造的关键是转变立场。这就是要你站在和自己正相反对的立场看问题，也就是要你自觉地反对自己。简言之，改造自己的思想就意味着反对自己的思想，否定自己的思想。

10．思想改造是一个逻辑悖论

有一个著名的撒谎者悖论：某人说他在撒谎。他说的话是真还是假?设此话为真，则推出此话为假，设此话为假，则推出此话为真。

如上节所述，思想改造也是一个悖论：我承认我的思想是错的。我的思想是对还是错?如果我的思想是对的，则推出我的思想是错的；如果我的思想是错的，则推出我思想是对的。

罗素指出，上述悖论都是由于恶性循环引起的。他提出一条原则避免这种悖论：凡是牵涉到某一集合的全体的，必不能是该集合中的一分子。当一个人宣称他在撒谎时，这句话本身不应包括在内。基于同理，当我承认我的思想是错的时，我这一个思想不应包括在内。换句话，当我承认我的思想是资产阶级世界观故而必须彻底改造，那么，我的这一思想肯定已经超出了资产阶级世界观，可见我并非“满脑子”的“资产阶级世界观”。列宁讲过，在政治上，认识到错误就已经是改了一半。你甚至不能说我“基本上”还是“资产阶级世界观”，因为我至少有一半已经不再是“资产阶级世界观”了。这和

“撒谎者悖论”还略有不同：一个人可以随心所欲地一会儿撒谎，一会儿讲真话，但一个人不可能随心所欲地一会儿是“资产阶级世界观”，一会儿又是“无产阶级世界观”。共产党要求有“资产阶级世界观”的人进行思想改造。但是，凡有“资产阶级世界观”者势必会拒绝改造；凡愿改造者势必不再是“资产阶级世界观”，或“基本上”不再是“资产阶级世界观”。正像童话《皇帝的新衣》：是傻瓜就一定看不见新衣，看见了新衣的人就一定不是傻瓜。如此看来，思想改造不仅在马克思主义那裏找不到恰当的理论根据，它甚至在逻辑上都是自相矛盾的。

11. 思想改造的现实政治功能

思想改造，并非如许多人想象的那样，只是为了一种抽象的、理想化的目的：造就“无产阶级知识分子”、“共产主义新人”。它首先具有一个更直接、更具体、更现实的目的，那就是造成人们对共产党专制政权的认同和效忠。

马克斯．韦伯指出：国家政权意味着垄断的、

合法或曰正当的暴力。这就是说，一个政权若要存在下去，它不单要掌握垄断性的暴力工具去压制人们的反叛行为，而且还需要为自己的存在找出一套证明其为合法或曰正当的理论依据去否定人们的反叛意识。

共产党有一套独特的理论或哲学。按照共产党自家的理论，社会主义、共产主义是人类历史发展客观规律的实现——这就否定了传统的“天意”的概念而又同时扮演了往昔“天意”所扮演的功能；共产党是人类最先进的阶级即无产阶级的先锋队伍——这就在表面上肯定了平民意识而又自我加冕高人一等；共产党代表了全体人民的愿望和利益，无产阶级专政体现了最高最大的民主——这就偷换了民主概念而一劳永逸地占有了“民意”。所以，共产党政权就不像同时代的那些其它形式的权威主义政体。后者搞起专制来总是心虚气短，半途而废，防守犹嫌不足，何有雄心进取?共产党搞起专制来没有那种外惭清议、内愧神明的心理负担，共产党搞起专制来是理直气壮，自以为天经地义，因此常常是咄咄逼人。原因就在于它自己给了自己一套自我证明的绝对的合法性依据。

可惜的是，为了使共产党的这套理论起到论证政权合法性的作用，光是共产党领导人自己相信是不行的——其实也是不必的，关键是要全国的老百姓，首先是知识分子相信才行。于是就有了持续不断的用马克思主义武装(或曰改造)全国人民的思想改造运动。

12．从“树立无产阶级世界观”到“和党中央保持一致”

事情并没有到此为止。

共产党的理论既是一种理论，难免没有人言人殊的通病。信奉共产党的哲学只是认同和效忠共产党政权的必要条件而非充分条件。如果你对这套理论的理解和领袖不一样，你照旧有可能去批评，乃至反对那个实存的共产党政权。思想改造的真正目的决不是要把大家都变成马克思主义者。从马克思主义诞生以来，在马克思主义者内部不同观点的争论就一直没有平息过。这对于作为一种理论的马克思主义而言是极正常的，但它对于作为一种为现政权

论证其合法性即正当性的东西而言就是极不正常的了。所以，思想改造运动，从它所标榜的那个似乎有些理想化的，复杂的，包含有内在岐义性的“树立无产阶级世界观”这一神圣目的，必须直接兑现为高度现实的，极为简单的，毫无争议余地的“和党中央保持一致”这一政治要求。到了这一步，我想，各种对思想改造的不幸误解——诸如误解为思想发展，误解为道德修养，误解为造就马克思主义者以及等等一便应该都可以澄清了。

注释：①Edward Hunter，Brainwashing in red china：the calcu- lated Destruction of Men’s Mind。(new york：the van- guard press， 1951)；brainwashing：the story of men who defied it (new york：farrar ，straus—cudahy，1956)；robert jay lifton， thought reform and the psychology of totalism (new york：norton，1969)

第二章　思想改造何以可能

13．四九年不是政治理念的胜利

假如思想改造运动果然如此荒唐(果然如此)，那么它何以竟能发生?难道不正是我们自己当年曾极为真诚地进行思想改造吗?现今人们一谈到自己在“文革”中的行为时，一言以蔽之曰“幼稚”、“狂热”。可是这两个词实在说明不了多少东西。

这就需要从马克思主义在中国的流行到共产党革命在中国大陆的胜利谈起。当然，本节祇能给出提纲式的说明。

从戊戌维新以来，古老的中国就一直怀着强烈的追求摩登(现代化)的冲动。这种冲动很容易使一般人产生“唯新是从”的态度；新的就是好的，新的就是对的。中国人抛弃了循环的或倒退的历史观而接受了进化的历史观。按照这种历史观，历史运动被看作是人类成就的积累过程。当马克思主义、社会主义被初次引入中国时，就被冠之以“最新学

说”之美称。很少人意识到那会是对西方自由民主制度的摧残或否定，多数人以为它是在保留以往的成果(这一点被视为理所当然)的基础上对现存社会巨大缺陷予以有效治疗的，可达到一个更美好状态的药方。

毫无疑问，十月革命在加强马克思主义在中国的传播方面起到了决定性的作用。即所谓“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”它是一个来自西方而又反西方的理论，因而能同时满足一些中国人既要学习西方又要维持民族骄傲的矛盾情结。列宁关于“先进的亚洲，落后的欧洲”的观点迎合了一般后进民族希图一举而居于历史前卫的急功近利的愿望。共产党的建党学说提供了一套以大众为名的精英组织理论，从表面上调和了精英与大众的裂痕。对科学效用的惊服导致了“科学迷信”，也就是对科学的非科学态度。而马克思主义则自我标榜为科学的结晶。马克思主义既有复杂晦涩的庞大体系，又有简单明快的独断信条，这就为一些渴望行动的知识分子提供了必要的精神武装。一方面，马列主义肯定了一个与传统大同社会相类似的关于完美社会的高度理想化目标，另二方面，它又肯定了一整套具有马基雅维里风格的极为精明的斗争手

段；这就使得人们可以在以苛刻的道德标准否定现实社会的同时，又能够在自己的行为中罔顾最起码的道德约束。再加上民国以来的内忧外患，部分知识分子的边缘化，第一次世界大战导致不少人对西方文明产生幻灭，第二次世界大战带来了全球性的左倾思潮泛滥，凡此种种，便构成了马克思主义在中国流行的诸般因素。

但是，有一点需要提醒，上述诸般因素的作用不宜夸大。一个明显的事实是，直到一九四九年之前，中国知识分子认同马列主义的依然只占很小的比例。在四十年代，知识分子中不满现政权的人数急剧增加，但在政治上、思想上投身共产党的仍然为数甚少。

共产党在一九四九年的胜利绝不是甚么“历史的必然”，也不是社会主义、共产主义理念的胜利。第一，中共领导的那场革命，在很小的程度上是所谓无产阶级的革命，在较大的程度上是一场农民的革命。甚至中共自己也承认，一九四九年的革命祇是“新民主主义革命”而非“社会主义革命”。第二，这场革命的胜利，主要是军事的胜利，而不是政治理念的胜利。

14．关于“不理解而信从”

如前所说，一九四九年的胜利，本来只是在很有限的意义上才是共产党政治理念的胜利。但共产党却在这个胜利上做足了文章。毛泽东以历史的终审裁判的姿态说出了这样的话：一切别的主张都试过了，都失败了，只有马克思主义，只有共产党领导的无产阶级革命取得了成功。共产党以成功为根据，证明自己的正确；进而以正确为理由，要求人民的信从。这就构成了推行思想改造运动的一个前提。

严格地说，这个前提本身并不那么可靠。夺权的成功不等于理念的成功；纵然是理念的成功，也并不等于理念必定正确。历史上有的是正确的东西遭受失败的事实(俗话说，勿以成败论是非)。但是话虽如此，胜利者总是要比失败者更容易宣布自己代表了正确，也确实更容易让人家相信自己代表了正确，那确是不奇怪的。

正像“迷信科学”一样，“迷信科学”的心理是来自对科学本身不理解的人们惊服于科学的功用或效验。这就产生了所谓“不理解而信从”的态度。用侯宝林相声裹的话，迷信就是“迷迷糊糊地信了”。基于同样的道理，那些原来不懂或不信马列的人们，由于目睹共产党革命的巨大成功，也会产生类似的“不理解而信从”的态度。造就使他们进而认可了思想改造的必要性和正确性。

人类认识的一般过程是“通过理解而信从”。因此乍一看去，“不理解而信从”就是自相矛盾，就是不可能。其实不尽然。我在前面指出，思想改造意味着你承认你的思想是错的——虽然你并不知道它为甚么是错的，承认别人的思想是对的——虽然你也并不知道它为甚么是对的。这看来十分荒唐，但并非不可能。如果你发现自己的思想碰了壁，而别人的思想成了功，你就很可能产生上述想法。这样一来，你就对自己的思想、自己的认识能力都发生了动摇。一事当前，当你的想法和别人不一样时，你很可能马上就怀疑是不是自己错了。

15．真是“心悦诚服”吗?

我们一向被告知说，在五十年代初期，知识分子对共产党的确是心悦诚服。不过，我们也越来越多地听到不同的陈述。一位北京大学的教授谈到，当年他和市民一道欢迎解放军进城时，其实心底裹很有几分不安。刘宾雁则回忆说，当年他听到“解放”的消息后，内心并不如预期般的兴奋。这些陈述是否准确呢?不错，人在回顾往昔的心理感受时，常常会打下现时心情的投影，因而可能在无意中歪曲当初的实际情绪。但是我们也要知道，有时候，事过境迁，人们反而能更清楚地看到那些在当时未曾言明或被有意无意压抑下的某种情感。所以，我更倾向于相信这些不同的陈述。我们即便承认．在五十年代初期，中共的政绩颇为可观，但倘说那时的知识分子便是一味拥戴，连内心里都没有半点疑惑和异议，则肯定是不可能的。

孔子说：“天下有道，则庶人不议。”这显然是把政治、把批评都看得简单了。有人说，文人天生就是反现状的，话是过份了点。但恐怕倒有更多的真理。问题在于，没有一种政治能够真正完美到别人无可批评的地步。伟大如华盛顿、杰弗逊者，当

政时尚免不了饱受抨击。再以土地改革运动为例。如果你赞成让贫苦农民分得土地，你是否也赞成对地主富农残酷打击?即使你赞成对地主富农残酷打击，你难道一点都不知道有多少老实能干的农民被错划了成分而遭无妄之灾?因此，以社会的耳目或良心自居的知识分子，无论如何也不会闲到光知道唱赞歌的地步。

当然，在五十年代初期，一般知识分子对新政权表示真心拥护而不去批评，有知识分子自身的某种考虑。

第一，受传统文化影响，有些知识分子进行批评往往是基于“为主分忧”和“为民请命”的角度。当统治者励精图治，当普通民众的生活曰见改善时，他们似乎就失去了批评的立场。毕竟，在当时，坚持自由主义原则，坚持个人基本人权的知识分子并不多。

第二，不少知识分子大概接受了共产党的一套说词，比如“要分清主流和支流”啦，“要分清延安和西安”啦，“一场大的革命运动难免不产生某些偏差”啦，等等。这就使得他们对当年共产党的过错

抱一种理解、体谅的态度。

　　但是，上述考虑，纵然普遍存在，它们充其量会减弱批评，决不会使批评之声消失。再说，自近代以来，中国的文人中一向不乏以批评家自命，为批评而批评的人物，何以到了中共治下，个个都变得如此识大体，如此“负责任”了呢?

　　有一点是十分清楚的：那就是从中共掌权伊始，知识分子就感觉到了一种强大的压力。

16．无形的压力

　这种压力包括好几个层次。

　首先，一个靠武力获胜的，庞大的独占性权力，本身就令人生畏。面对着这样一种权力，人们本能地感到得罪它不起，因而会几乎是下意识地向它靠拢。

　　其次，不论是七实三虚还是七虚三实，在早期，

共产党总是显示出它赢得了相当多数的民众的支持。这个巨大的多数本身就具有威慑力。我们知道，甚至在民主制下，个人权利虽有保障，但当其社会出现一个巨大的多数时，即使它不对少数实行任何暴力手段，那剩下的少数也可能会产生被压迫感，因此往往会对之采取迎合、顺从的态度。

其实，单单是根据上述两条，就足以使一般人对共产党不敢妄加非议了。然而，一般人又都有把自己行为加以合理化的习惯。在这种情况下，一切用以证明共产党确实英明伟大的事实材料就会灵活地涌上心头，各种为共产党的过错进行开脱辩解的论据就会自动地浮现脑海。而我们的眼睛，在那些可能会扰乱我们内心安宁的现象面前，则会知趣地闭上。最后，我们终于说服了自己：我们对共产党的确是心悦诚服：我们之所以没有批评它，实在是因为它没有多少可被批评。

岂止我们知识分子是如此。在我们视为属于那个“多数”的工农大众中间，许多人还不是和我们一样?只不过在他们眼里，“我们”即知识分子成了构成那个“多数”的一部份。亿万农民载歌载舞地走向合作化，加入人民公社，和我们知识分子一样

争先恐后地向党交心，和工商业者敲锣打鼓地欢庆公私合营和国有化，其间复杂暧昧，幽深微妙的心理活动，究竟又有多大区别?

17. 从“杀鸡吓猴”到“杀猴吓猴”

显然，在共产党统治下，压力并不都是无形的。从一开始，共产党就用毫不含糊的语言告诉人们：反对它将意味着甚么。

不谈国共内战，不谈延安整风，我们只说一九四九年之后。单单是土改和镇反，就已经造成史无前例的政治迫害。当然是政治迫害，因为受害者绝大多数都没有从事反对新政权的任何行动，其中包括了大量的知识分子，所以毛泽东才宣布镇反比焚书坑儒要厉害一百倍。我把这一类迫害称为“杀鷄吓猴”，因为其受害者，从理论上讲，都是那些按照其身份而被归入“敌人”的一批人，那横竖在表面上还是和其它人和其它知识分子有一种可以外在判明的界限。但是它所造成的恐怖效应，无疑已强烈地施加到各种入的心灵上。在杨绛女士的小说《洗

澡》中，我们可以读到若干知识分子面临思想改造时的窘态，许多人是那么急切向地向共产党乞怜讨好，并往往不惜对自己横加诬蔑。他们这样做，绝大多数不是为了向上爬，只是唯恐往下掉。因为往下掉实在太可怕，也太容易了。在江文先生的小说《浪淘沙》里，我们可以了解到，在一九五七年“鸣放”期间，不少人的批评意见，就是针对着此前的数次运动：土改、镇反、三反、五反。这些批评意见直到“鸣放”期间才被公开提出，可见在此之前一般人的恐惧有多么深重。其实，所谓“鸣放”过程本身就十分说明问题。起初是鸦雀无声，以致于当局必须反复动员鼓励，尔后才有一些胆大的或地位较高的人开始公开批评。当时费孝通写了一篇文章，题目是《知识分子的早春天气》，据说在知识界引起广泛的共鸣。这岂不意味着在这些知识分子的感觉中，相对于此时的“乍暖还寒”此前的政治气候简直就是一片严冬吗?这便足以证明五十年代初期知识界的“一致拥护”是多么虚假。这就是“杀鷄吓猴”造成的效应。

在“杀鸡吓猴”之后不久，共产党又直接开始了“杀猴吓猴”。批胡风运动肇其端，“反右”是其第一次高潮。从这时起，“人民”和“敌人”之间已

经失去了任何外在的辨别标准。每一个人，随时都有可能在一夜之间由“人民”变成”敌人”。“身份罪”扩大到了“思想罪”。再加上没有任何象样的司法程序，定罪一般都是十分武断，十分任意的；而惩罚的残酷性，也远远超出了人们的最初想象。于是，恐怖就成了“新中国”政治舞台上唯一持续不变的背景。这也是所谓思想改造运动最基本的组成因素。

18．单一价值标准体系：观念与结构

共产党在全国范围内建立起一整套单一的价值标准体系。这个体系包括两个方面，唯一的一套意识形态和高度集权的社会结构。二者相辅相成。马克思主义被奉为唯一正确的思想，其它思想无不受到批判；政府成了全国人民唯一的老板，不是“不劳动者不得食”，而是“不听话者不得食”。在这个单一价值标准体系的背后的支持则是暴力。

没有暴力，也就是没有“无产阶级专政”，那个单一的价值标准体系，即使不会立即倒塌，起码也

做不到控制一切。统治者当然可以有自己的一套思想理论，他们也当然可以去批评各种他们不赞成的思想理论，但是在共产党那裹，“批判”的实际含义是“禁止”、是“镇压”，这才造成了其意识形态的一统天下。政府成了唯一的老板，但如果它不去制止别人自谋生路，它也不可能造成对一切人的命运的支配。近年来出现的“个体户”就并非受雇于政府。毛泽东以“皮之不存，毛将焉附”的比喻，要求知识分子必须依赖于新政权。其实，知识分子的生存方式一向具有较多的独立性。即使在古代中国，知识分子也常常可以在政府的直接控制之外生存。除了入朝为官或是受职于政府的文化机构外，过去的知识分子起码可以办私塾、办私人书院，也可以靠卖文卖画维生。科场失意的词人柳永说得很明白：“我不求人富贵，人需求我文章。”自得之意，溢于言表。公有制的真正可怕之处不在于它的垄断，而在于它维持垄断的暴力。六四以后，大批民运人士被开除公职，但他们的日子大都要比当年“反右”或“文革”期间遭受同等惩罚的人好过得多．因为他们好歹还可以做生意，干个体户。说到底，那只是表明了今日之中共当局已经不再禁止别人自谋生路而已。就这点而言，共产党依然还比不上过去的皇帝。不妨想一想，如果这些被敲掉铁饭碗的知识

分子们可以办私塾、办私人书院，即使他们讲授的内容被规定不得含有“谋反逆上”的东西，其境遇又将会如何?

19. 为甚么针对知识分子

不少人批评说，由于共产党轻视知识分子，所以在中国知识分子的社会地位十分低下。这是对一个正确的批评的不准确的表述，而这种不准确多少反映了人们对单一价值标准体系的实际内涵缺乏透彻的了解，故此处须略加提及。

还在一九八 0 年北京大学竞选活动中，杨百揆同学就提出了“知识分子是最先进的社会力量”这一观点，后来更有人提出知识分子不应是“老九”而应是“老大”的主张。这些观点猛烈抨击了共产党，尤其是毛泽东贬低知识分子的谬论，因而值得赞赏。不过严格说来，这些观点也有不妥之处。

首先，在一个社会中，知识分子的地位如何，主要并不取决于它在执政者心目中的价值序列上处

于第几等重要。除非执政者能够造成这样一种社会结构，从而使得他们不喜欢的那类人处于劣势地位；又除非他们能够用强力压制那些人时不满与表现，否则，单单是执政者们自己的好恶，并没有太大的意义。其次，在一个真正自由民主的社会中，各种人都可以发挥自己的比较优势，很难说哪种人就格外重要或不重要。我们要抛弃的是一整套从政治上确定某一部分人应列第几位的荒唐习惯，而不只是改动它的既有次序。

其实，在中国，知识分子的处境，和他们在官方理论中所排名次倒没有多少关系。毕竟,“臭老九”之称从未见之于中共正式文件。不错，工人、贫下中农一向被摆在前头，但他们的境遇果真就高人一头吗?要说“工人阶级”、“贫下中农”这块金字招牌，也许对他们的子女倒还能带来一点小小的好处，但那也只是面临着入学、提干、入团、入党等为数不多的升迁机会而又须是和“黑五类”与“臭老九”的子女们相比较之下才略有意义。对于绝大多数工农，在绝大多数情况下，那些“领导阶级”、“依靠力量”一类的头衔，不过是空话罢了。有时，情形刚好是相反的。譬如说，从来只有“犯错误”的知识分子被贬去当工人、当农民，决没有工人或农民

因为“犯了错误”去罚做知识分子工作的。可见一般工人，更不用说一般农民，其处境绝不是更优越些。所谓“手捏锄头把，犯法也不大”，不意味着当农民在政治上保险，那只是由于专制者对农民缺少多种层次的惩罚手段——你无法把农民再进一步“下放劳动”，除非是进劳改营。我们知道，被打倒的刘少奇曾经有过请求回乡当农民而终不可得的悲哀，但那当然不表明共产党高级干部的社会地位比一般农民还低。正如在权力斗争中，牺牲者多为共产党的领导人，因为他们比其它人拥有更多的权力；同样，在观念形态的斗争中，牺牲者多为知识分子，因为他们比其它人拥有更多的思想和观念。

共产党专制是观念的专制。因此，各种不同的观念，尤其是那个产生各种不同观念的独立思考精神，便构成了足以从根本上瓦解这种专制的天敌。事实上，专制者是猜忌和敌视一切有思想的人，不论他们是何种身份。如果说他们确实对受过较多教育的人更猜忌，那是因为他们认为这种人更容易产生独立的见解；如果说他们每每把反自由化一类运动的重点是放在“知识分子成堆”的单位，那是因为这些单位更容易成为不同思想的形成地和集散地。如此而已。

20．思想改造的二重性

在《一九八四年》一书中，奥威尔谈到“双重思想”。所谓“双重思想”，就是在一个人心目中同时存在并接受两种相互对立的信仰的能力。奥威尔指出：建立双重思想的过程“必须是自觉的，否则它在进行时，就没有足够的准确性；但它又必须是不自觉的，否则它就会带来一种虚伪的感觉．并由此引起犯罪感。”(1)思想改造过程也就是一种建立双重思想的过程。它也具有自觉与不自觉，主动与被动的二重性。倘若没有来自觉的各种有形和无形的外部压力，大规模的思想改造运动便不可能发生；然而，如果被改造者自己没有任何主动性，这个运动也不可能实际生效。简言之，思想改造本身就是主动地接受被动的改造。那么，我们的主动性又是从何而来呢?

21．真理的强制性

这就涉及到真理的问题了。理性追求真理，而真理却具有强制性。一般人都认为真理是客观的，地球是圆的，偷东西是坏的，你不承认它们，它们依然如此。因此．你不承认就是错的，是不应该的。真理具有绝对性，因而就具有排他性，具有强制性。哪裏有真理，哪里就没有自由。充其量，自由只存在于发现真理之前。这裏的所谓自由，其实只是犹豫不决。而犹豫不决，用恩格斯的话，则是以无知为基础。马克思主义承认人类永远需要自由，因为人类永远需要去发现新真理，包括修正错误抛弃假真理。但也仅此而已。问题在于，真理一经确立，其它各种意见、观点就应该放弃，自由也就没有存身之地了。人们平常说的“服从真理”、“向真理投降”，就是指的这种强制状态或曰不自由状态。

假若上述道理站得住脚，则共产党搞思想改造，起码从原则上讲，从共产党自身的角度讲，就是相当合理的。既然共产党认定自己的哲学是真理，它当然就会要求别人接受那套哲学，放弃其它各种错误观念。在被改造者这一方，你或许对共产党的哲学不理解，有怀疑，甚至于反对，造就是说，你可能不赞成思想改造的特定内容，但你似乎没有理由

否认思想改造的一般逻辑，这就使得许多人从原则上接受了思想改造。

22．真理的功利性

真理具有功利性。真理的功利性造一步加强了思想改造的逻辑力量。

如前所说，根据真理的强制性，所谓思想自由无非是思想混乱的表现，它不过是一个人在获得真理之前的一个必经阶段。考虑到真理的功利性，考虑到人们发现真理的目的在于用它解决实际问题，那么，这一必经阶段就未免是多余之物了。既然前人已经发现了真理，那么，后来者衹消把它现成地接过来实际运用就够了。后来者有甚么必要非要去重复一遍那个发现真理的漫长过程不可呢?共产党相信自己已经掌握了真理，它最关心的是如何尽快地让人们接受这些真理。为此，借助于政权的力量强行灌输就没有甚么不正当。更何况，共产党认为，由于千百年来剥削阶级思想的巨大影响，一般人，包括最先进的工人阶级自己，都不可能自发地产生

正确的世界观，因此，“从外部灌输”(列宁语)马克思主义不仅是可以的，甚至是必须的。否则，无异于听任人们继续沦为各种剥削阶级传统偏见的牺牲品。

简言之，如果你承认人类思维活动的目的仅仅在于发现真理，那么，你就已经把自由讨论贬低为一种手段，即使是一种必不可免的手段。如果你进而承认发现真理本身还不是目的，发现真理的目的仅仅在于运用真理解决实际问题，你就把自由讨论进一步贬低为手段的手段。这样一来，自由的地位便越发地无足轻重了。于是，你对思想改造的咄咄逼入也就更不反感了。

23．真理的阶级性和立场问题

共产党强调真理的阶级性。乍一看去，这种观点和过去一般人的常识很不相同——人们通常都以为真理是普遍性的，其实不一定。

俗话说：“公说公有理，婆说婆有理。”人们早

就发现，由于现实生活的复杂性，不同的人们，因为所处地位的不同，观察问题的角度不同，对同一件事情往往持有不同的评价。换句话，人们早就发现了各种利益、各种欲望之间可能存在着无法消解的冲突。关于真理具有阶级性的这一观念，便是由这类冲突中引出的。

本来，承认真理的阶级性，很容易导致真理的相对主义。“此亦一是非，彼亦一是非”，因而就没有绝对的是与非。但马克思主义又是一种真理的绝对主义。这种绝对主义是建立在历史决定论基础之上的。假如说资产阶级有资产阶级的利益，资产阶级有资产阶级的真理，无产阶级有无产阶级的利益，无产阶级有无产阶级的真理，那么，我们凭甚么理由认为无产阶级的利益才是正确的利益，无产阶级的真理才是真正的真理，而资产阶级的利益、资产阶级的真理却是错误的呢?这裏显然需要一个超乎二者之上的绝对标准。按照马克思主义，那就是人类发展的客观规律。因为无产阶级体现了人类社会发展的必然性，所以唯有无产阶级的利益才符合人类发展的利益，唯有无产阶级的真理才符合于人类发展的真理。

从真理的阶级性，直接引申出所谓立场问题。正确的立场是获得正确的认识的前提。按照这种理论，一旦两种观点的分歧被定性为两个阶级的观念冲突，那么，任何试图通过自由讨论以获得一个双方都承认为正确的结论的努力，从原则上讲就是注定办不到了——因为根本不存在着可以为双方共同承认为正确的那种东西。换句话，在这种情况下，讨论不仅是次要的，而且是毫无意义的。在这种情况下，你要做的事不是讨论，而是简单地站在一边反对另一边。这就从原则上极其彻底地否定了自由讨论或思想自由。依据这种理论，思想改造当然要，也只能要靠强力推行。

24. 小心“丐论”

回到本文一开始提出的问题。思想改造既是被动的，又是主动的。广大知识分子要同意接受改造，除了外力的胁迫外，总还离不开内心的某种认可。换句话，知识分子总要找出一些理由，说服自己去接受改造。这些理由当然不能是共产党的那套理论

本身。许多讨论思想改造的文章都犯了“丐论”(beg the question 的逻辑错误：它们总是根据共产党关于知识分子必须思想改造的那套理论本身，去说明广大知识分子为甚么会主动地接受思想改造。这就把知识子接受了共产党的思想改造理论当作了既定的前提，而实际上我们要探讨的恰恰就是这个前提自身。显然，知识分子要主动地接受思想改造，其所凭借的那些理由只能是他们原先就有的某些观念。

如前所说，我们认为，许多知识分子都相信真理是客观的，绝对的，因而也就默认了真理具有强制性；另外，他们也都承认真理的功利性，并且还承认，不同的人们，由于立足点的不同，对同样的事情会发生对立的评价。正是根据这些似乎常识性的观念他们就可能认为，思想改造，在逻辑上，如果不是在特定内容上的话，是正确的、合理的。而共产党在政治上的巨大的成功，则赋予了这种一般逻辑以特定的内容。于是，共产党关于思想改造的要求，就在许多知识分子那裹获得了某种主动的赞同。

25．事实的暧昧

思想改造主要是指政治观点的改变。思想改造之所以可能，那是和政治观点的某些特性分不开的。我们不妨对政治观点的这些特性略加研究。

大致上讲，人们的政治观点涉及到两种因素：一是涉及事实，涉及经验；一是涉及概念，涉及价值。有时，这两者是截然区分的；不过在更多的情况下，两者是彼此交织的。

先谈前一种因素。乍一看去，人们对事实的认识是直截了当的，因而也就是无庸置疑的。一件事情，有就是有，没有就是没有，鹿就是鹿，马就是马。在涉及事实时，真话假话的区别是明明白白的。所谓“事实胜于雄辩”一语．便是说明了“事实”所具有的力量。然而遗憾的是，那仅仅对于我们直接经验到的事实才是如此。由于我们每一个人所了解到的事实，绝大部分都是来自间接，来自于他人的转述，于是这里就发生了受蒙蔽的极大可能性。

“事实”有两个大弱点。第一是它不具有逻辑

上的自明性；第二是事实与事实之间缺乏坚实可靠的逻辑上的蕴涵性。中国历史上有所谓“烛光斧影”的传说，讲的是赵光义借探病为名杀死其兄赵匡胤。此事是真是假，谁也不能一目了然。这说明事实没有自明性。有句古话，叫“谣言止于智者”，意思是说，一个聪明人可以依据已知的事实，运用推理，判断出某一未知之事的真伪。这显然是夸大了事实的相关性。我们都知道毛泽東整人心狠手辣，但我们并不能由此直接推论出林彪的飞机究竟是自己坠毁的还是被毛泽东下令击落的，如果没有其它的人证物证的话。这说明了事实之间并非逻辑上互相蕴涵。毕竟，任何一个个别的、具体的事实（“个别”、“具体”二词本属多余，因为事实都是个别的、具体的，我这样说无非是强调事实的个别性和具体性）都是偶然的，非系统的、非演绎的。

事实的这两个弱点导致了一个十分严重的后果，那就是：一件真正发生过的事情有可能被歪曲，被封锁，被埋没，而一个虚构的故事却可以流传天下。这样一来，一旦人们需要对直接经验之外的某些事情进行判断或者是据此形成自己的政治观点时，他的处境就颇有几分危险了。比如说，你亲眼见到全村的人饿肚子，但报纸上却大肆宣扬全国丰

衣足食，形势大好，你未必能十分肯定地识别出那是谎言。共产党总是强调主流与支流，九个指头与一个指头的区分，其效应是使我们每个人都为自己直接经验的有限性而深感惶惑，从而失去对大问题作出判断的自信心。

共产党专制统治有两点做得空前彻底：一是以言治罪；一是垄断传播工具。所谓以言治罪的“言”，不仅是指你发表了不同的理论性见解，而且还包括你讲出你亲身经验的某些事实，如果这些事实本身与“党中央”的宣传口径不相一致的话。你亲眼见到村子裏饿死了人，如果你讲出来就可能有牢狱之灾。小说〈刘志丹）无非是提到了一些当年陕甘宁边区的故事，毛泽东便说它是“反党”。众所周知，在共产党专制下，讲真话常常要付出极高的代价，因此我们把敢于讲真话视为极高的美德。这当然揭示了一个可悲的状况。然而问题的复杂性还在于，生活在专制统治下的人们，并非总是有如〈皇帝的新衣）中的臣民，自己知道自己在撒谎。在更多的情况下，大多数人已经弄不清楚何者为真实，何者为谎言。有时还认真为假或认假为真。这一点显然更重要。毕竟，人性中有一种追求真实的强烈冲动。如果我们每个人随时随地都清醒地意识到自己在撒谎，我

们是会很难受，很痛苦的，我们的良心会不断地抗议，我们会永远处于耻辱与罪恶的感觉之中。我们不可能长期地听任自己如此这般地堕落下去。可是，一旦我们分不清真实与谎言，情况就大为不同了。在这种情况下，良心好比是被注入了麻醉剂，它变得迟钝，于是我们就不再强烈的自责和内疚，我们就可以苟且地，有时甚至是轻松愉快地活下去了。在"六四"之后的今日，我还听到不少人对中共过去的政绩多有肯定以及对中共早期斗争的浪漫传说深信不疑，我不能不承认共产党在伪造事实方面的巨大成功。

就人们反对极权统治的认识过程而言，一般来说，反贪官易，反皇帝难；反皇帝易，反制度难；反现存制度易，挣脱整个思想体系难。最后，也是最难的，莫过于克服多重谎言的弥天巨网，重建历史真实。

几年前，当自由化浪潮在苏联再度启动时，文化界出现了一大批涉及整个苏联以往七十年历史的作品，包括对共产党革命的头号圣人列宁的重新描述(注意，是重新描述而不仅仅是重新评价)。一位名叫格罗斯曼的作家在他的一部短篇小说《永恒的

流动》中，把列宁热衷权力，残害政敌，毫无人性等质量刻画得淋漓尽致。该书的手稿完成于一九六三年，它在隐匿于作家的抽屉中二十六年之后才得以公开出版。显然，作家写这部小说的目的并不是为了贪图某种现实利益或眼下的声名，作家只是希望为了给后人留下一个证言。尽管如此，读者仍然可能对此书的真实性持保留态度。现在，一般人都已经意识到过去我们心目中的那个“像水晶般纯洁”的列宁的形象是虚假的，但这并不等于我们就已经确定无疑地知道了列宁的本来面目。认清谎言是一回事，掌握真实是另一回事，它们同样地都离不离经验证据。但“证伪”容易“证实”难。事实的暧昧，莫过于此。

26. 价值的暧昧

不仅事实是暧昧的，价值也是暧昧的。

所谓价值，一般说是指人们对善恶美丑的判断，通常我们称之为道德感和美感。不过这裹的“感”是心灵之感而非感官之感。我们觉得杀人是恶的，

花是美的，那和我们觉得糖是甜的，冰是冷的显然不是一回事。后者只涉及我们动物性的生理结构，前者还涉及我们人性的心理结构。在《实践理性批判》和《判断力批判》二书中，康德分别对道德判断与审美判断进行了研究。他提出了一条道德的绝对命令："我一定要这样行为，使得我能够立定意志去要我行为的标准成为普遍规律。"這条绝对命令的意思和古训"己所不欲，勿施于人"十分相似。它对政治思想的作用无疑是非常重大的。但是，按照汉纳．阿伦特的分析，康德对审美判断的见解更有启发性。和一般人把审美判断仅仅视为趣味问题，仅仅视为纯个人性的问题这一观点不同，康德认为审美判断在本质上是一种公共的功能。首先，凡是你认为是美的，你一定也相信别人同样会认为是美的。其次，衹有在和他人，哪怕只是在想象中的他人沟通的情况下，你才能确有把握地获得关于某物是美的这一判断；换言之，你不可能在完全孤立的状态下获得明确的审美判断。美感是主观的，但不是任意的；它不是纯个人的，而是与他人共有的。正是在这一点上，审美中的价值判断和政治思想中的价值判断极为相似。

不论我们是否全盘接受阿伦特的分析，我们起

码该承认我们对价值的认定确实包含以下两个方面：第一，凡是我认为是好的，我认为别人也会同意它是好的；第二，通常我们也只有通过和别人交流才能确立自己的判断。俗话说“趣味(或口味)无可争辩”，我觉得芹菜香，你觉得芹菜苦，我不会和你争辩，我们也无从争辩。我不能说我的口味才是正确的，而你的口味是不正确的。我根本不希求在这个问题上要有一致性。俗话又说“事实胜于雄辩”，我说形状大小一样的物体自由下落速度一样，你说重物落得快轻物落得慢；我们也用不着争辩，只消做做实验就行了。我相信我是正确的，你是错误的，即使你不承认我正确(譬如说你怀疑我在实验中做了手脚)，但我自己仍然坚信不疑。然而，西施认为自己美，别人却认为她丑，这就是另一回事了。第一，西施认为自己美，她也就认为别人都会认为她美；如果有人认为她丑，她就会认为别人“错了”。和对芹菜香苦的感觉不一样，美要求普遍的承认。第二，但是人们找不出一种测量验证手段用来证明西施美不美，这又和人们对物理世界的认识有所不同。如果西施从小生活在荒无人烟的地方，她根本不知道自己美不美。另外，如果周围的人都说西施丑，她也很难，甚至于不可能自己一人认为自己美。

政治问题与此类似。一事当前，我们心中会产生一种特殊的感觉，觉得这件事是好还是坏，是善还是恶，我们认为别人也应该和我们具有同样的感觉。这种感觉即使可以独立地发生，但倘若不和他人交流而获得他人的共鸣，它就只能是模糊的、朦胧的，如果我发现我和别人的感觉不一致，我不可能像对待纯趣味(或纯口味)问题那样，对这种不一致置之不理，我必然会寻求一致，但是我又不能像确定自由落体定律那样找到一种客观的测度验证手段，我只有诉诸辩论。然而这种辩论并不是一味的逻辑推理(尽管它可以包含大量逻辑推理)，我不可能找出一种逻辑迫使对方认错；我只能通过一系列分析说明，最后诉诸于对方的内心，期待对方心中也产生和我一样的感受。除非得到别人的认可，否则我很难对自己的判断产生信心。当伽里略迫于教会压力而放弃日心说时，他还讲了一句话："可是，它(地球)毕竟是在转动的啊!"这就是说，在举世皆表反对的情况下，一个人仍可以对自己所持的某一知识判断深怀信心。在价值判断上就不同了，如果所有的人都反对你的观点，你就很容易陷入自我否定，起码是自我怀疑。人的是非感、善恶感本是出自内心，照说它应是自明的，然而，人的这种感觉只有在与他人交流而获得共鸣的情况下才可能清

晰、才可能确认，否则它便是暖昧的，因而它其实是无法自明的。

27．从众性

思想改造之所以可能，那和人心中的某些特性或习性也是分不开的，例如从众性，一贯性以及世界公正之信念。

先讲从众性。一般人都喜欢和周围的人——朋友、同事、同辈，以至陌生人——在言行举止上保持一致。古人说："入国问禁，入乡问俗，入门问讳。"人是社会动物，人生活在各种人际关系之中。和他人保持一致有助于人际关系的润滑，能够给人带来若干便利；反之则可能造成种种麻烦。社会中的每一羣体通常都有着自己的一套言行模式或规范，这就对任何一个希望被该羣体接纳的人构成一种羣体压力。所谓从众性，就是指一个人感受到羣体期待的压力而力图在言行上与众人一致。

从众性可分两种。一种是内化，一种是屈从。

当你内心认为某羣体的规范是正确的或正常的从而采纳之，这叫内化。当你仅仅在外部言行上采取那套规范而内心持有异议，这叫屈从。大多数人的从众性介乎两者之间。在许多情况下，我们之所以接受某羣体的规范，既非出于对之坚信不疑，也非出于违心的屈从。事实上，我们往往根本就没有属于自己的明确的观点。我们只是贪图便利，人云亦云，随大流而已。我们并不以为“羣众”必定高明，不过我们相信和羣众站在一起总不致于太错，再说，天塌了自有高个子顶着，倒霉的又不是我一个。这当然不是说我们都没有坚持己见的愿望，问题在于，我们常常形不成自己的意见。因为要形成自己的意见，往往需要借助于和别人的自由交往。倘若别人都众口一词，我们便很难对自己的不同意见产生信心。

显然，从众性的强弱和政治文化环境大有关联。一个社会越专制，越封闭，越一元化，其中的个人越难形成自己的独立意见，而坚持一种有悖常轨的意见所付出的代价也越大。于是，整个社会的从众性便越强。

有些观念会加强从众性。一是决定论，一是人

民崇拜。假如你相信现实生活中发生的某些事件是命中注定的或客观必然的，是不以个人的意志或偏好为转移的，你就会有意识地调整自己，使自己适应于社会，适应于现实，放弃自己原有的那些不合时宜的观点或行为习惯。十九世纪末，西方思潮进入中国，影响最大的一派是社会达尔文主义：物竞天择，优胜劣败，适者生存。尔后，各种版本的历史决定论又风靡一时，包括马克思主义的经济决定论或人类历史发展五阶段论。甚至在提倡自由民主的一派人那裏，也常常抬出历史决定论的大旗为己助威，所谓"历史潮流浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡"。到了一九四九年之后，历史决定论思想更进而成为支配性思潮。共产党自称为历史规律的体现者，从而把自己的一切作为都视为客观必然。按照上述理论，人们说话行事，不是要根据个人对善恶是非的判断，而是要根据对所谓时势潮流的把握。至于人民崇拜的观念，一方面取自古代中国的民本思想，一方面取自近代俄国的民粹主义，再有便是被错解的民主主义。这种被错解的民主主义不是把服从多数视为必要，而是将之径直地等同于服从真理。多数成了真理的化身，道义的化身。历史决定论美化了趋时附势的心态，人民崇拜美化了迎合多数的心理，两者加在一起，便使得从众性变本加厉。

激烈的反传统思想也可能导致从众性的强化。乍一看去，情况似乎应该是相反的。既然反传统意味着突破原有的思想模式，它理当鼓励独立思考的精神。事实亦是如此。以反传统著称的五四运动一度开放了一个个性解放，各种思想纷然杂陈的局面便是明证。然而，一旦反传统激烈到对传统的一概否定，一旦这种激烈的反传统本身成为一种传统，事情就会正好颠倒过来。托克维尔指出．如果个人不再依靠传统，他就必然会环顾四邻以求确认自己的判断。于是，拒绝接受既定意见和急于遵从同辈的意见，便构成了同一枚钱币的两面。五四运动之所以引出若干流弊，道理就在于此。

28．一贯性

虽然大部分人的思想行为并不具有一贯性，但一贯性仍然是人心的一个重要特性。一旦人们清楚地意识到自己的思想行为中包含着自相矛盾，他们通常都会感到不安，并努力加以改变，以便使之保持和谐一致。我们知道，辩论或理论的力量之一是

逻辑的力量。如果我们证明，命题甲逻辑地蕴涵着命题乙和逻辑地反对命题丙，那么，一个本来只接受了命题甲的人就会感到有一种力量迫使他也必须接受命题乙和否定命题丙；哪怕他原先对命题乙和命题丙的态度正好相反。需要指出的是，一般人的逻辑思维能力常常是有限的，因而其逻辑推论的结果常常会出错。比如说，命题甲并不逻辑地蕴涵命题了，但是错误的逻辑推论却使你误认为两者在逻辑上有蕴涵关系，于是你在接受了命题甲的前提下也接受了命题了。

人心对一贯性的追求引出了理论体系的作用。所谓理论体系，就是指一大批观念的逻辑结构。天下的事物太复杂，我们不可能在每一样事物面前都从头开始地建立自己的观点。事情往往是倒过来的。我们往往是先有了观点，然后再把它套在事物上。理论的作用在于它为我们提供了一套观察和思考事物的模式或框架。理论体系好比地图。它略去了事物的很多具体特征，使我们把注意力集中到少数几件要素之上。遵循理论，我们可以更方便地找到我们行动的方向与目的。一旦我们接受了某种理论体系，我们以后的观察和思考就变成了一个又一个的推论。如果我们发现在“推论”和感觉经验之间出

现了矛盾，我们常常不是依据经验去调整推论。相反，我们常常会依据推论去调整经验。因为调整推论比调整经验更困难。调整推论，牵一发而动全身，会涉及到对整个理论体系的调整。祇要我们尚不具备调整整个理论体系的认识和决心，我们就会迫于一贯性的压力而宁可削足适履。

人心对一贯性的追求还表现为承诺的力量。张三出于和李四共同生活的愿望与李四结婚。以后，即使他的这种愿望大为降低，他仍会努力维系双方的婚姻关系。起初，人们根据愿望而作出承诺；以后，他就会根据承诺而规范愿望。这就叫忠诚。所谓忠诚，在最初也许只是一种思想或感情状态，是一种自由而公开给予的热情。但忠诚之为忠诚，在于它还是一种意志，它意味着对情感和思想的自我约束。所谓信誉大体上也是同一个意思。譬如说在商业上，双方出于互利的考虑而订立合约，而后某一方发现照合约行事会给自己带来利益上的损失，但他仍然坚守合约。契约是一种基于个人的功利而义超乎个人的功利的东西。

以上分析表明，从人心具有对一贯性的追求这一倾向出发，一个人是可以自己反对自己的。由于

理论体系的逻辑力量，我们很可能会主动地放弃或改变我们的某些观点；由于承诺的力量，我们很可能会自觉地压制或否定我们的某些情感和愿望，如此等等。

29．世界公正之信念

我们常常感慨世道不公。这说明我们知道现实世界未必便是一个公正的所在。然而在另一方面，许多人又确实怀看一种根深蒂固的信念，相信现实世界正是一个公正的所在。在这裏，一切“实然”同时也都是“应然”。

某甲在一场车祸中丧失了亲人。悲痛之余，他忍不住发问：“老天!我到底造了甚么孽要遭此报应?”不要从为这种发问只会出自愚夫愚妇之口，在一些很有头脑，很有知识的人那裏，类似的质疑起码在心裏也还是闪现过的。人力图理解世界，也就是说，他力图把世界看作是一个互相关联的统一整体。理性很难接受赤裸裸的偶然性。然而，人又是有正义感的动物，他常常会情不自禁地把自己的正

义感投射到他的世界图象之上。通过正义感的投射，世上万事不仅在物理上是因果相关的，而且在道义上也是因果相关的。种瓜得瓜，种豆得豆；善有善报，恶有恶报。在这种信念的支配下，一个人遭到厄运，他首先会检讨自己，怀疑自己犯有甚么过错。如果他实在找不出自己有甚么过错，他就会考查厄运，千方百计地给厄运找出一种正面的价值，从而证明厄运其实不是厄运。因为他相信，一个人应该得到甚么，他就会得到甚么；一个人得到了甚么，就意味着他应该得到甚么。赤裸裸的不公平，如同赤裸的偶然性一样，是不可思议的，是断难接受的。

对世界公正之信念，导致了人们在不幸与灾难面前采取逆来顺受的态度。逆来顺受和思想改造颇有相通之处。你要做到逆来顺受，你就必须改变你原有的若干观点。例如你必须把无辜视为有罪，把迫害视为考验。既然你认定你的遭遇不可能是不公正的，因此也就是不应该改变的，于是你就只有改变自己，改变自己对遭遇的态度。这和宿命思想还有所不同。一个抱有宿命观念的人也会顺从于逆境，因为他认为那是命中注定，不可避免的。这并不妨碍他在顺应的同时又对逆境本身保留批判的观点，不妨碍他在接受打击的同时又坚信自己的清白无

辜。抱有世界公正之信念的人则不同，因为他们要努力把逆境合理化，他们就不得不转而以这种方式或那种方式否定自己。所以它和思想改造更为相似。

30．追求生命的意义

在这个世界上，人也许是唯一的不满足于“为了活着而活着”的动物。换句话，人具有追求生命意义的强烈愿望。一句古老的犹太格言说：“如果我不为我，谁为我?如果我只为我，我是谁?”造就是说，如果一个人仅仅是像动物一样唯我地生存，他就无法确定自我，失去自我作为人的存在意义。因此，人必须有所追求。人必须在他的动物性存在范围之外追求一种目标、一种价值，从而获得自我的肯定，获得生命的意义。所以，人必须进入社会，必须进入公共生活。他需要通过自己的表达和行动，经由与自己同类的其它人的见证，得到其它人的评判，让自己在他人心目中留下自己的印记，由此而实现自我。否则，他就会感到存在的空虚，感到自己“虚度一生”。

诚如萨特所言，人要创造他自己，他要设计自身的“存在”。但这并不意味着任何事情都可以同等地赋予生命的意义。就这点而言．生命的意义不是，或不只是被我们创造的，它也是被我们发现的，实现自我不只意味着使我成为我想成为的甚么人，它更是使我成为我应该成为的甚么人。

现代人面临的一个普遍问题是：一方面，人作为人，他不能只凭本能的冲动去决定他应该作甚么；另一方面，由于传统遭到巨大的冲击和削弱，他又不能祇依据传统去决定他应该作甚么。因此，很多人就越来越不知道自己究竟应该作甚么了，在这种情况下，一般人尤其容易被当时社会上流行的意识形态所裹挟。即使他本来对这套意识形态不无异议，但祇要这套意识形态在社会上占据了支配以至垄断的地位，他也很可能将自己的异议抛置一旁而努力进入新的意识形态之中。非如此他便难于找到其它的表现自己的机会，难于得到周围人们的肯定与认可，因而也就难于感到自己实现了生命的意义。

我们知道，在共产党的政治词汇中，有一个十分流行的词叫“积极分子”。这裹的“积极”二字当然有其特定的内容，不过它也表明了一种普遍的态

度——不甘平庸，努力表现，热心参与公共活动；主要不是贪图个人物质利益的报偿，而是为了获得精神上的充实感和博得周遭舆论的好评；如此等等。人们是否注意到，那些缺乏此类积极态度的人，往往从一开始就好像对思想改造具有一种天然的免疫力。追求生命的意义无疑是人类最伟大、最具人性真实的质量；但遗憾的是，它同时也是导致很多人间悲剧的基本原因。思想改造运动之所以能够发生，能够被众多的人们身体力行，就是因为它成功地利用了人追求生命意义的崇高愿望。

注释：①George Orwell，Nineteen Eighty—Four(New York：Hatcourt，Brace＆World，Inc，1949)，p. 215.

第三章　思想改造是如何进行的

31.“三面架机枪，只准走一方”

根据《人类行为大全》一书，洗脑被定义为“在施加压力的条件下实行的一套强化的宣传技术。”1 在这裏，“施加压力”是必不可少的前提条件。正如我在第 20 节中讲到的那样：“倘若没有来自党的各种有形和无形的外部压力，大规模的思想改造运动便不可能发生。”

在和平改造工商业运动中，共产党提出过一个口号，叫“三面架机枪，只准走一方。”其实共产党对知识分子的思想改造运动也采取了同样的策略(我在第 16—18 节中已经讲到过共产党施加的各种压力)。广大知识分子发现，除非他们接受共产党的意识形态自我改造，否则，就没有其它出路。和历史上的改朝换代不同。改朝换代只是政权易主，人们只消改变其效忠的政权对象即可，而在其它方面大体可以照原来的做法去做。共产党革命却是翻天覆地的大变化。为了适应新的时代，你必须做出全盘性的调整才行。如此说来，在五十年代初期，大

部分知识分子之所以表示接受思想改造，与其说是他们受到了新真理的感召，不如说是他们感到了社会的巨变，努力适应这种变化而已。

一九五零年四月，北京出版了一本名为《我的思想是怎样转变过来的》的小册子，收集了裴文中、张治中、罗常培、萧干、李子英和谢逢我等一批知识分子的文章。其中一些描述，颇能揭示出他们当初的心态。

冯友兰写道："在北京解放以前，我本是早已准备不走，而等候变的。既然决定不走，可是也没有多看一点共产党的书籍文件，作为思想上的准备，照现在看，这是很奇怪的。这当然还是不愿意变的心理在作祟。"(2)

李子英则说："新的大时代来了，我要认识它，迎接它，我要设法适应它，感觉到自己学习的效率低，愿彻底改造自己。"③

从字面上看，这两段话讲得很不合乎逻辑：既然你原先不愿意变，为甚么变化一来你就转为愿意了呢?"新时代"初来乍到，是否令你满意尚未可知，

为甚么你从一开始就打定主意要适应它，彻底改造自己呢?除非是这个“新时代”根本不尊重你的意愿，不容许你提出异议，你无法改变它适合于自己，你甚至不能在接受它的同时继续保持原来的自己，所以你衹好改变自己去迎合它——这便是问题的真正答案。

在《我的母亲的自杀——一个案例的研究》一文中，“周舵讲述了他母亲杨菊淑女士的经历。杨菊淑聪明能干，受过良好教育，事业心极强。五十年代初期举家从海外迁回国内，原指望在“新社会”裹大大施展一番身手；殊不料因为她那“资产阶级教授太太”的身份和一度加入遇国民党的历史背景，竟使她在回国后找不到一件适合于她的工作。失意之余，杨菊淑突然变得十分“革命”，对毛泽东那一套走火入魔，一门心思地争取加入共产党。乍一看去，这种思想观念、感情立场的巨大转变是很令人费解的。细细一想，其缘由倒也相当简单。杨菊淑争强好胜，这一半出于天性，一半出于她在早年倍受众人赞美。因此她理所当然地指望着自己在“新社会”也能如过去一样地展现才华，赢得众人的好评。然而她很快发现“新社会”有着另一套评判标准。在这裹，唯有党员才最光荣，唯有在政治上被

视为先进者才可能受到重用；而她自己原先引以为傲的那些质量在如今并不被人欣赏，她的雄心抱负也没有施展的机会。毕竟，杨菊淑不是思想家，她不可能具有“举世皆醉唯我独醒”的坚强自信，所以，她才会拚命地改变自己去适应于那套新的标准。应该说，杨菊淑的思想转变在当时的知识分子中具有相当的代表性。共产党一向夸口说，一个人祇有跟党走才会有光明的前途，既然共产党掌握了对全社会的赏罚大权，这还有甚么可说的呢?这不是一个自明的真理，这只是一套自我证明。

以下，我们再对各种宣传技术分别加以讨论。

32．动员学习

思想改造的第一步通常是政治学习。学马克思主义理论，学毛选，学首长讲话，学中央文件，学当局编写的历史，学当局树立的英雄人物的先进事迹，等等。

在汉语中，“学习”一词可以有两种含义。其一

是认识、了解、熟悉与研究之意，其二是领受教诲之意。在前一种意义上，学习者对他要学习的东西并没有预设立场，他并没有事先就认定他要学习的东西是确定不移的真理，也没有事先就认定对方比自己更高明。后一种意义则相反。在共产党的词汇中，“学习”基本上是指后一种意义。

这就是为甚么在五十年代初期，在思想改造运动刚刚开始的时候，有些高级知识分子一听到“学习”二字就觉得不顺耳的原因了。他们说：“学习通常是限于学生的，我们是教授……即令还要学习，也得用研究两个字。”对于这种抱怨，共产党的办法是，一方面反复重申它的那套理论是何等的先进正确，一方面又说人要“活到老学到老”。你也许不肯贸然接受共产党的前一套说词，但你发现你很难拒绝它的后一套说词。再说，共产党推行的学习运动从来都是羣众运动。广大工农羣众，包括共产党员、共产党干部都要学习，你知识分子怎么好置身事外?如果你拒不参加学习，岂不显得你骄傲自大，招人反感?虽然在大多数学习运动中，共产党并不曾明确宣布学习是强制性的，谁不学习谁就要受惩罚，但是共产党既然大权在握，学习运动声势浩大，你不能不感到一种非同小可的压力。所以，除非你早就

对共产党的意识形态有着明确的反对态度并敢于公开地表示抵制，否则，十之八九，你都会参加进去。

不要小看参加学习这一行动的意义。因为倘若没有这一步，以后的一切便通通无从谈起。这是一个十分精明的诱导，又是一个相当温和的胁迫。在这里，压力是无形的，理由是堂皇的，要求是简单的。然而正是这一步，它使你进入了一个你本来未必情愿进入的过程。你已经使自己屈从于对方。尽管这种屈从还很微弱．它似乎更多的是出于自愿，但它毕竟不完全是自愿，它毕竟包含着小小的屈从。重要的是，它开始建立起不平衡的态势。万事开头难。举个例，如果某人一开口就找你借十块钱，你很可能会拒绝。如果他是借一块钱，你很可能会同意。然而有了这第一次，他下一次再找你借十块钱，你就感到比较难拒绝了。因为它违反了由第一次行为造成的你愿意借钱给他的既定态势。

如前所述，党在动员大家参加政治学习时混合地采用了两套说词。好比在饮料中加入色素，你服用了饮料，你也就服用了色素。你也许只是本着瞭解、研究的态度才去参加学习的。可是，你参加学习这一行动本身，起码是从外观上看，却表示你响

应了党的号召，因而也就是接受了党的全部说词。你好像已经承认了党作为教导者的优越地位，承认了党的理论的正确性。大家都参加了学习，那不能不给人一种强烈的印象：党的教导是受万众拥戴的，党的号召是深入人心的。于是你会发现，即使你在一开始还对政治学习抱有几分保留，那么，随着你和众人一道的参加，那份保留便越见消溶。

33.“先入为主”与“习惯成自然”

参加政治学习还会引出其它一系列效果。

假如你原先对马克思主义“不熟悉、不了解”，因而无成见无定见；假如你原先基本上不具有任何一套完整的思想体系，那么，马克思主义就成了你接触到的第一套理论。根据“先人为主”的道理，你就很容易接受这套理论。又假如它是你接触到的唯一的一套理论(共产党的政治学习是封闭式的，它不让你听到另一种声音)，那么，这套理论便会具有垄断性的巨大优势。这两条加在一起，其对人心的征服作用可想而知。

再者，共产党把政治学习搞成羣众运动，它动员广大的民众投入政治学习。我们知道，一个人越是缺少理论思维的训练，通常便越容易接受被灌输的教条。这就造成了可喻之为“农村包围城市”的局面：少数有高度理论分析头脑的人处于教条化、简单化、庸俗化的强大氛围之中。俗话说：“秀才遇见兵，有理讲不清。”譬如当年批判“合二而一”论。起先，批判还限于所谓学术圈子。批判者不管怎么咄咄逼人，武断专横，他们总还要进行一番哲学论证。因此被批判者好歹还有可能引经据典，条分缕析地为自己辩解。等到“广大工农兵羣众怒斥‘合二而一’谬论”的运动一起来，被批判者还能说些甚么呢?

材料表明，在发动政治学习的初期，知识分子中间不是没有异议的。在《我的思想是怎样改变过来的》一书中，裴文中写道：“认为我是投机，如果我的学习是自动的话；认为对我是一个侮辱，如果我的学习是被动的话。”他还说：“有人对于我的开会，批评我是热心的、忠实的抬轿子者。”5 可见在当时，仍有一些知识分子，出于对趋炎附势的厌恶，出于知识者的自尊，对所谓政治学习运动还是多少

有些抵制的。众所周知，直到六十年代七十年代，我们仍可听到把积极参加政治学习者称为“假积极”的讥讽，只不过这种非议越来越变成拿不上桌面的东西。因此无法阻挡那个大潮流。

广泛的、深入的、持续不断的学习运动给人心造成了深刻的影响。不管你是否经过了独立思考，不管你是否真心地接受．政治学习运动的一个直接效果是，它把人们带入了它那套话语系统，带入了它那套无所不包的，自我封闭的概念迷宫。一种声音在你耳边响得太久太久了，它就会逐渐变成你自己的声音。我有一位爱唱歌的朋友，在革命歌曲大家唱、天天唱的年代，他就对那些流行的革命歌曲很不喜欢。他更爱唱过去的民歌，苏俄歌曲和其它外国歌曲。但是他告诉我，有很多次，当他一个人不经心地哼唱歌曲时，哼着哼着，猛然意识到自己哼的偏偏就是他很不喜欢的流行革命歌曲。奈何!这还是对革命歌曲有自觉抵制的人，其余的人就更不用说了。众所周知，在发明一套有独特风格的语汇方面，毛泽东自然是首屈一指，其次就算林彪。九．一三事件爆发，林彪的那套语汇一概被打入禁区。然而在不短的一段时间内，许多人的口头笔下，仍然时不时地会冒出若干林彪语汇来。以致于那批从事

宣传工作的人非得十分小心地加以剔除才行。由多次重复而造成习惯的力量之大，可见一斑。事实上，在政治学习接二连三，思想改造热火朝天的那些日子裹，我们每一个人开口闭口，嘴裹心裹都总是那一套流行的概念术语，遣词造句无不渗透着那套思维的模式定律。官方的话语系统不仅支配了我们整个的公共生活领域，而且也占据了我们的私人生活领域。举一个例子就够了。那时候，一个人要询问别人是否有了意中人，是否结了婚，他常常会说:“你的个人问题解决了吗?”查一查当年的日记，日常对话，更不用说那些正式的发言和文章，我们一定会发现我们的语汇及言说方式是那么的千篇一律，千人一面，八股味十足，连我们自己如今都很难置信。直到现在，纵然在很坚定的异议分子那裹，脱口而出的也常常是原先的那套语汇、句式和风格。重要的是，思想与语言不可分割。谁如何说话，谁就如何思考。

34. 简单化的力量

为了加强政治学习的力量，共产党竭力把政治

学习的内容简单化。

刘青峰写道“从一九四九年到文革中，我们可以看到这样一个经典不断简化过程，学习马列主义经典在后来变为学毛选，接着活学活用毛泽东思想，就进一步变为学语录背语录，到后来居然成为听从最高统帅的最新指示。”6 其实，共产党从一开始就不曾号召大家学习马列主义经典。五十年代初期实行“一边倒”的政策，在政治学习上，苏式马克思主义占有重要的地位。主要的学习内容是斯大林钦定的《联共(布)党史》一类，而斯大林本人已经算得上简单化的大师，但毛泽东更青出于蓝。因此刘青峰所描述的那个经典不断简化的过程确实是存在的。

按照刘青峰的分析，经典简化乃是道统与政统合一的结果。毛泽东不但是导师，而且是统帅。毛泽东的言论文字不但是理论，是思想，更是指示，是命令。政治学习、思想改造的目的，如同我在第 12 节中指出的那样，并不是要把大家都变成马克思主义者，而是要造成“毛主席指示我照办”，“和党中央保持一致”的一支绝对服从的队伍。因而在其中，理性的运用，知识性的把握实际上是不重要的。

换句话，政治学习目的的性质决定了政治学习内容的性质。

简单化还有其它的意义。对于接收者而言，输入的信息越复杂，把握起来越困难，因此反不如简单的信息更能给人造成强烈的印象，从而更有力地诱导接收者作出直接的反应。高明的商业广告往往就是采用简单明快的几句口号的多次重复而取得其效果的。像“一分为二”这个口号，简单，通俗，过目不忘。共产党极善于编造各种各样的简单口号。哪怕在事过境迁的今天，我们每个过来人都能毫不费力地背出一大堆来，可见其效果之显著。

简单化的又一个特点是，它能有力地阻止批判意识的萌生。林彪说，对最高指示，“理解的要执行。不理解的也要执行。在执行的过程中加深理解。”照此说来，理解总比不理解更有利于执行。因此最高指示理应是论证得越充分，越为人们理解越好。其实未必。一种观点、一种要求，越是不论证，在一般人心目中越是显得无可置疑。论证会使听者感到与讲者的平等。不论证则会突显讲者的权威。因为前者诉诸理性，后者表现意志。有些儿童教育学家就主张父母在教育儿女时多用命令句，别跟小孩子

讲甚么道理。理性刺激理性，你跟别人讲道理，你就会刺激别人也跟你讲道理。你的论证越细致，别人的思考就越活跃，越容易发现你论证中的问题，越容易据理力争，越容易否定和拒绝。好比一道数学题，老师不仅写出答案，还仔细地写下每一步计算或论证过程。如果你在哪一步上出了纰漏，学生很容易发现。反过来，你若是只给出答案不给出过程，或者是把过程写得太简略，跳跃度太大，即使学生独立运算得出了不同的答案，因为他无法确定究竟是在哪一步上出现分歧，他便看不清楚造成差异的原因。所以他便不敢轻易地否定老师，他只会一遍又一遍地怀疑自己。

试把毛泽东早期著述与晚期著述相比较。毛泽东的早期著述，大体上说还是比较讲道理的，有分析，有论证，作者对读者的态度也比较平等。越到晚期，毛泽东越是居高临下，以势压人。讲起话来，天马行空，缺少逻辑论证，文章则越写越短。到了“文革”，毛泽东干脆不再写完整的文章。所谓“最高指示”都是片言只语，连上下文都见不到了。这种简单化，一方面是压制不同意见的结果，另一方面又是阻止不同意见出现的原因。一方面，毛泽东既然享有不容挑战的绝对权力，他便无需再对自己

的主张详加论证。另一方面，这种不分析不论证的“最高指示”，也妨碍了接收者们运用理性去加以分析判断。大部分人只消本着“毛主席指示我照办”的态度去身体力行就好了，何必还花费心思去理解。少数坚持理性思考的人，虽然主观上极想“深刻领会”，但那些神谕式的语录既是如此的囫囵，想理解也很难找到理解的线索或途径。于是，我们就一厢情愿地代为“伟大领袖”找出种种论据论证。既然在这时，一般人都已经事先就确定了对最高指示的正面接受立场，就好像学生事先就相信教科书上的答案总是正确的一样，造就决定了我们的种种分析思考从一开始就沿着努力证实而不是证伪的方向进行。“疑人偷斧”的寓言告诉我们，你越怀疑对方是贼，对方的一举一动便越显得像贼。反过来，你越是相信伟大领袖英明正确，你就越会给伟大领袖的每条指示想出许许多多的理由出来。举个明显的例子。一九六八年十二月，毛泽东发出最高指示：“知识青年到农村去，接受贫下中农的再教育，很有必要。”这条指示一下达，很多人都大惑不解：“文化革命还没有胜利结束，怎么又要我们下农村了呢?”“我们不是已经接受了阶级斗争的洗礼，成了无产阶级革命战士，怎么还要接受再教育呢?”“走与工农相结合之路，为甚么只说与农民相结合呢？”可

惜的是，对于我们的种种疑惑，伟大领袖并不给出任何说明或暗示。于是，大家便只好挖空心思地，自作聪明地替伟大领袖的道条指示寻找论据。有人想："是不是为了备战的需要而疏散人口?"有人想："是不是文化革命又到了一个新阶段．老人家又有甚么新的战略部署?"也有人会想到那是不是为了减轻就业问题的压力，会不会是为了打散学生造反派队伍整顿大局，如此等等。如果你自以为找出了有足够说服力的理由，自不待言。如果你苦思冥索还是想不通，你仍然不敢批判，不敢反对。因为你没有那份自信。简单化让人感到高深莫测。这种感觉妨碍了你大胆而有效地运用自己的理性。

35．"打预防针"

不过，人毕竟是会思考的动物，人不可能像机器人接受外部指令那样不加思考地就全盘接受别人灌输给他的一套理论。成功的理论灌输必须考虑到人心的批判性，于是就有了所谓"打预防针"的措施。毛泽东讲过种牛痘的例子。他多次指示要善于利用反面教材、反面教员的作用，帮助人们提高识

别正确与谬误、香花与毒草的能力。

我们知道，种牛痘是先给你注射少量的疫苗，让你自身产生抗体。思想上打预防针，就是通过让你接触到反面材料的办法，强化你原先所有的正面观点和正面立场。乍一看去，这种办法既然能让你同时接触到正反两方面的材料，因此它是公正的，是有助于独立思考的。其实不然，因为在这裹．发给你的反面材料是经过精心挑选的。而且更重要的是，它们从一开始就盖上了“反面材料”的印记。我在“论言论自由”一文中曾经写道：“如果他们选出来让羣众提高认识能力的反面教材，先就印上了‘供批判用’的字样。那么他们这种可嘉许的意图就差不多没法达到了。单单为了驳斥一个观点而去读他的著作是不会有甚么收获的，那正像看一场错综复杂的反特电影，事先就告诉了观众谁是特务，结果对观众的思维推理能力不会有任何帮助。尤其是，假如我们同时又把发表了反面意见的抓起来，效果就会更糟；那不是在启发人们辨别甚么思想正确，甚么思想不正确，其实是在警告人们，甚么是你们可以想，可以说的，甚么是你们不准想，不准说的。那不是在解放思想，而是在设立禁区，不是在提高认识，而是在压抑理智。”⑦

不过，要说“打预防针”的效果只是压抑理智，那也不尽然。我这裏倒不是说反面材料会助长逆反心理——那只是后来才会发生的事。我要说的是，如果“打预防针”的效果仅仅是压抑理智，那就很难解释它如何能为有理智的人所接受。显然，我们还需对此作更细致的说明。

在“打预防针”的过程中，你预先得到警告：你将接触到的那些观点是错误的、反动的。但是，除非你原先就承认这些警告，也就是诳，承认有关那些观点错误反动的这条论断，否则警告就不能有效地发挥作用。因此，党在选择反面材料上是相当精心的。党总是把那些在当时一般人心目中已经认为是反动的东西拿出来作疫苗。在思想改造运动中，最早的反面教员大概是胡适。胡适在政治上反共，一九四九年又去了台湾，定成“反动”当无可争议。反过来想，如果共产党一开始就把素有“进步”、“革命”之称的知识分子（“四条汉子”或“三家村”之类）作靶子，人们在接受其前提上就会发生困难，故而难以奏效。然而，“打预防针”并不是循环论证。它必须要从既定的前提中引出新的结论出来。一旦确定了胡适是“反动派”，共产党便可引申出胡适的

思想，包括学术思想也通通是错误的、反动的这一结论。新的结论又进而成为下一步推论的前提。既然胡适的那些思想是反动的，那么具有类似的思想的其它人(如张三、李四)就大有“反动”之嫌。既然张三、李四是反动的，那么他们的思想，包括那些和胡适思想并不相同的部分也就染上了“反动”的色彩。如此这般的推论反复进行，“反动”的标准便越变越宽。不消说，这一推移过程是不符合逻辑的，但它却利用了人心的一种惯性，一种由“爱屋及乌”而造成的对象转移。到头来，我们就接受了很多我们在一开始并没有接受的东西。从一九四九年到“文革”，意识形态之网越收越紧，“反动”、“反革命”的外延越展越宽，就是这套循循善诱，步步紧逼策略巧妙运用的成功结果。

“打预防针”不仅仅造成压抑理智的效果，它也会刺激起理智的某种活跃。只不过在这裏，理智的活跃是按照预定的方向进行的。党宣布某种思想是反动的，然后再启发我们去找出其所以反动的根据。这就养成了我们一种定向思维的习惯。以后，只要党扔下一句话“某某思想很反动”，我们就会自动地去努力搜寻出证明这一结论的种种论据。你不能不承认这种自动地搜寻论据以证明党的结论的做

法也是一种积极的理智运用，人们同样地也可以从中获得一种动脑筋的兴奋和愉快。尤其是在“文革”初期，有那么多的人如此热衷于挖“毒草”，除了在政治上力图表现“革命”之外，也有在理智上显示优越的因素在内。有时候，我们兴致勃勃地指出“某某文章是反党反社会主义的大毒草”，那既不是因为我们对作者怀有私仇公愤，也不是因为我们对文章表达的观念深恶痛绝，而是因为我们急于表明自己有高出众人的“识别能力”。事后回顾起来，人们不难发现如下一个荒谬的悖论：我们笨，是因为我们想逞能!我们蠢，是因为我们爱自作聪明。

36．等级化的学习制度

共产党社会“衣分三色，食分五等”，甚至在政治学习上也是如此。在共产党治下，人人都需要参加学习。但是，学习内容的多寡，学习范围的大小以及学习顺序的先后，却大有区分。譬如报纸，《人民日报》是给全民看的，《参考消息》则限于一定的干部级别，更高级的干部还可以读到所谓“大参考”。再如中央文件，有的规定传达至省、军级，有的规定

传达到地、师级或县、团级，有的则传达到一般民众。传达同一个文件，有时还要按照先中央后地方，先党内后党外一类顺序。这种安排具有多方面的意义。

首先，这种安排体现出政治地位高下的等级差别。政治地位越高者，获得的信息越快越多。当然也有不尽一致处。比如说知识分子的地位本来居于工人农民之后，但绝大部分知识分子(包括小学教师或普通技术员)按行政编制属于干部，因而某些待遇又在一般工农羣众之上。这种安排会使许多人产生一种优越感。他们会把自己能参加更多的政治学习，更早地了解中央精神，接触到更丰富的学习材料视为一种荣耀，从而进一步激发出学习的热情或兴趣。一方面，共产党用半强制的办法让大家都参加学习，不想去的人也不好不去。另一方面，共产党又把学习分成三六九等，使得那些能够进入更高级的学习的人感到宠幸，并使得那些进不了这个圈子的人心生羡慕。学习既是义务又是特权。推压与排斥相运用。这就从两个方面加强了学习的力量。

等级化的学习制度还有一层意义。它造成了极权社会特有的洋葱头结构。其核心是领袖，外层则

是芸芸众生。每一层次的成员，向外看，会感到自己的优越；向内看。则会感到不够自信。不少知识分子都有过这样的经验：我们在和普通工人、普通农民打交道的时候，往往会采取两种立场，或者说，采用两种观察角度。一方面，由于我们早就习惯了关于工人阶级、贫下中农如何革命、如何先进的理论，我们竭力从现实中印证这套理论。如果某个工人、某个农民讲了几句很革命的话，我们立刻大表佩服，认为别人果然革命，果然先进。他们的确是我们的好老师，我们确实应做他们的小学生。然而在另一方面，如果这些工人、贫下中农讲出了“落后话”，我们却并不因此而怀疑那套理论，也不因此而醒悟到党的声音其实并不是他们的声音。在适时，我们把“小学生”的身份丢在一边，理所当然地扮演起党的政策的解释者的角色，因为我们有种知识上的优越感。我们以为我们有更高的理论水平，而这种优越感正来自我们在政治知识的洋葱头结构中处于比一般民众更内层的地位。我们很难意识到这两种观察角度的自相矛盾。其结果便是，不论我们从工农之口听到何种言论，由于我们的既低又高的地位，我们都会很方便地把它们解释得符合既定体系。与此同时，当我们产生某种怀疑思想的时候，我们又很难有自信。我们担心自己的立足点不够高，

掌握材料不够充分，因此看不清全局，所以不敢妄加判断。我们总以为比我们更内层的人才更有发言权。培根言：“知识即权力。”这话即使对于共产党社会也很有几分道理。等级化的学习制度造成了政治信息、政治知识资源的不平等分配，因此它加强人们在政治认识、政治判断上的逐层依从性。

37．感性化的宣传方式

感性化的宣传方式，是共产党进行意识形态灌输的一个重大特色。广义上的政治学习，不仅包括学习抽象枯燥的理论条文，还包括学习各种生动具体的感性材料。这些感性材料采用了文学艺术等各种感性的表达形式，事实证明，由于感性化的宣传方式起到了塑造形象和编构故事的作用，从而影响到接受者的情感和想象力，它往往比单纯的理论和概念更具效力。

应该承认，不少人在想问题、作判断时，常常不是靠理性的分析和论证，而是靠形象、靠想象；不是靠理论，而是靠故事。相比于理论和概念，故

事和形象的一个显著优势是，它们更容易引起人们的兴趣，更容易被人们接受。它们无须乎经过人们的理性思考便可直接地印人人心。一旦印人人心之后，又可以反过来代替人们的理性思考而影响人们的判断和行为。在实现宣传的效果上，故事和形象还有一个便利之处，那就是它们更便于不顾逻辑，更便于以偏概全，更便于渲染夸张。譬如说，一部《白毛女》的歌剧，家喻户晓，许多人一提起地主，马上联想到黄世仁，顿时便生起一股愤慨之气。但认真分析起来，黄世仁所作的种种令人愤概的坏事，其实和他作为地主的这一身份并无必然联系。我们本来没有理由把一切地主都看成和黄世仁是一路货色。但是，《白毛女》一类“革命文艺”却相当成功地实现了这种不合逻辑的外推。以致于到头来，许多人会不假思索地把对黄世仁愤恨，扩大到对一切地主身上，这种效果显然不是单靠学习理论就能达到的。单凭理论，你并不能证明出无产者便集中了人类的一切美德，资产者便集中了人类的一切邪恶；但是“革命的”文学艺术却很容易塑造出具有人类一切美德的无产者形象和具有人类一切邪恶的资产者形象。现实本来是错综复杂的，但“故事”却可以将现实充分简化并反过来代替现实。无怪乎毛泽东在延安文艺

座谈会上对“歌颂”与“暴露”的问题提出极为严厉的规定，无怪乎共产党历来都十分重视文艺工作。因为唯有通过形象与故事，才能给理论与概念提供生动的说明，并补充理论与概念之不足，从而造成对人心更直接、更有效的控制。作为从小就生长于共产社会的人，我们早在接触到共产党的那套理论和概念之前，就已经接受了共产党提供的大量故事和形象；而在那套理论和概念业已丧失说服力之后，那些故事和形象却可能依然存留于我们心中并继续保有某种令人感动的力量。

38．集体仪式的统摄功能

集体仪式也是一种感性化的宣传方式，在此不妨略作分析。

两千多年前的亚里士多德就已经指出，僭主很喜欢把民众集合于宫殿门口的广场，以此显示自己的威势，加强一般民众的屈从心理。当代极权统治者，不论是共产党还是法西斯，一向都十分热衷于

制造各种雄伟壮观，庄严隆重的集体仪式。每一个生活在“新社会”的中国人，无不对此留有深刻的印象：宽阔的天安门广场，盛大的游行队伍，随风起伏的旗海，高亢雄壮的乐曲，响彻云霄的口号声和欢呼声，还有团体操、大合唱、忠字舞、红海洋、“早请示、晚汇报”、拉练行军、万人批判大会或公审大会、集体性的学习讨论，如此等等。

集体仪式对人心的巨大影响是显而易见的。在《我的思想是怎样转变过来的》一书中，不止一个人谈到了这一点。李子英说：“七．七纪念曰，天安门几十万人集会，使我体验到如潮涌一般的羣众的力量和热情。”令人“异常兴奋”。8 谢逢我说：“苏联五一检阅的影片对我作用不小。一个强健的民族非有高度组织性不可，而且只有通过集体主义才能表现组织性。”他还说，原来他“最怕组织，深恐失去了‘自由’”，如今却懂得了，在组织之中“总比一个人孤零零的好”。费孝通也讲，当他见到一行送粮的队伍，深夜点灯前进，“远远望去是一行红星”，这个景象“打动了我”。1 这些话都是写在一九五零年。直到四十多年后的今天，王若水仍然对当年他参加中共开国大典时为那种盛大场面深受感动的心情记忆犹新：“那天(指一九四九年十月一日——引

者）我就在天安门广场站着，毛泽东把手一挥，用湖南口音说，中国人民站起来了。全国一片欢呼，掌声雷动，经久不息。我当时感到中国人民确实站起来了，经过一百多年的奋斗，终于结出了果实。毛泽东确是一代伟人。”11

雄伟壮观的羣众性场面给予观察者的一个最初印象，似乎是让你深切地感到羣众的力量，集体的力量，并由此感到个人的渺小。但是，对于这种高度统一的阵势，你不能不意识到那是千千万万个意志服从一个意志的结果；因此你必然会感到那个君临万众之上的个人具有无比的感召力。所以王若水才会在开国大典上发出毛泽东是一代伟人的感慨。换句话，与其说这种壮观场面是显示了羣众的力量，不如说它更是显示了领袖的力量。

另外，羣众场面固然是由一个个羣众所组成，但是，当每个个人加入到羣众队伍中，服从统一的意志，使自己成为羣众中一分子之时，他也就消失了自己的独特个性。正如同在大规模的羣众场面中，每个个人的面目都不清不楚，难以区分出张三李四；同样地，在这裹，每个个人的个性也是模模糊糊的。

它们被不加区分地纳入一个整体的图象。每个个人都变成了一部大机器的一个可以任意替换的零件。面对着这样一个由无名氏组成的庞然大物，任何旁观者都会被强烈的震撼，如果他心怀异议则必然会深感恐慑。他发现只有让自己也进入其中才能获得安全感。因为在此时，那个独特的他已经隐匿放弃。所以，集体仪式的最大功能就是，它使个体意识消溶于整体情绪，使你产生小我消失，溶于大我的幻觉。这种体验对于思想改造无疑是大有效用的。

39．批评与自我批评

批评与自我批评是中国共产党引以为傲的优良作风之一。不过，经验告诉我们，在共产党那裏，所谓批评与自我批评其实是“我批评，你自我批评”。对中共而言，批评永远是领导批评羣众，上级批评下级，第一把手批评第二把手、第三把手，或者是现任最高领导批评前任最高领导。如果说有时候会出现羣众批评领导(如文化大革命)，那无非是羣众在最高领导的号召下批评其它领导，因而实际上仍属于上级批评下级或第一把手批评第二把手第三把

手。如果说有时候也会出现其它的领导批评最高领导(例如十一届三中全会批评华国锋)，那无非表明最高领导已经有名无实，真正的权力已经旁落。

如上所说，批评永远属于强势的一方。反过来，自我批评则永远属于弱势的一方——羣众、下级或失势的领导人。毛泽东发动大跃进犯下弥天大罪，但仍拒绝下“罪已诏”。邓小平也决不肯为“六四”一事认错。有人将之归结为邓小平的倔强个性，然而联想到邓小平在毛泽东治下几次三番的“深刻检讨”、“永不翻案”，可知此事不关个性而只关权势。由此看来，现今的共产党领导人还比不上古代的帝王，因为古代的帝王尚且不乏从谏如流的人物。他们容许大臣公开批评，有时还会当面认错。不过这种区别，与其说是由于人的缘故，不如说是由于制度的缘故。在君主制下，君主权力的合法性基础是“打天下坐天下”，是神秘莫测的天命，是血统，君臣的名分是预先就严格确定下来的；因此，君主有时可以公开认错而仍不失为君主。共产党制度则不然，共产党把自己合法性的基础建立在唯有自己才正确这一前提之上。一个人享有最高权力，从理论上讲，是因为他被视为正确路线的代表，真理的化身。从这点出发，共产党就决不能承认自己犯了错

误，尤其是它不能承认有别人比自己还要更正确。如果共产党承认了自己犯错误，它就丧失了垄断权力的理由。如果某位最高领导人公开承认别人比自己更高明，由于没有君臣明确分际，那么合乎逻辑的结论就该是“让贤”，即听任别人取代自己。纵观中共历史，从陈独秀、瞿秋白、李立三，到王明、张闻天、周恩来，再加上后来的华国锋，中共的历届最高领导人，有哪一个在承认了自己的错误之后还能继续保住最高权力?无怪乎在一九五七年鸣放期间和一九五九年庐山会议上，中共最高领导集团，首先是最高领导人毛泽东自己，要对别人批评意见如此敏感和紧张，一定要给别人扣上“篡党”、“夺权”的罪名；尽管在当时，批评者们本身未必怀有此种意图，但平心而论，倘允许这种批评公开化合法化，其后果确实会危及统治者的权力地位。有时，共产党当局的错误过于严重而明显，掩饰已全然无可能，共产党便会抛出“历史”作替罪羊，社会主义革命既然是前无古人，历史的前进照例不会笔直平坦，因此，党的失误其实就不是党的责任而是出于历史的局限，领袖的过错就不是领袖的缺陷而是人类认识的必然发展过程。如果说党和领袖也有犯错误的时候，那决不意味着与此同时有别的人或别的党更高明或更正确，因此党和领袖依然是相对最

高明和最正确。“文革”之后，共产党又发明了一套新的说词。它说共产党虽然犯过错误，但党自己能够纠正自己的错误。这句话的潜台词实际上是：党不允许别人起来纠正党的错误。

总而言之，在共产党统治下，批评向来是强势者运用权力的一种方式，而自我批评则照例是弱势者服从这种权力的一种表现。明乎此，我们才算是认清了“批评与自我批评”的实质。

40．从禁止到放弃

思想改造兼有被动与主动二重性(见第 20 节)。这意味着开展思想改造运动必须结合强制与说服两种手段。从表面上看，批评与自我批评的方法属于说服，但实际上，正如我在上节指出的那样，它同时也包含着强制的成分。更准确地说，实行批评与自我批评的基础或背景是强制。以下，我们不妨略作分析，看一看它究竟是怎样将强制与说服加以结合的。

按照毛泽东的指示，解决人民内部矛盾的问题，包括思想改造问题，必须采用批评与自我批评的方法。然而事实上，每一次大规模的思想改造运动都以对敌斗争为先导，譬如五十年代初期的批胡适，文革初期的斗“三家村”。毛泽东说：“阶级斗争，一抓事就灵。”所谓抓阶级斗争，首先就是抓对敌斗争。文化大革命中流行一个口号，叫“大批判开路”。此处所说的大批判，不是指一般人民内部的批评与自我批评，而是指批判帝修反、批判阶级敌人。

以对敌斗争为先导的目的是很明显的，那就是树立反面教员，杀一儆百。每一个参与对敌斗争的人都会意识到，如果自己胆敢公开坚持被批判者的那些观点，自己必将沦落到与被批判者一样的境地，为了避免使自己被划为人民的敌人，你就必须改变自己的那些观点。

这无疑是强制。它力图在人心中造成强烈的恐惧感。应当指出的是，这种恐惧感远比乍一看去的要广泛得多。古人说“伴君如伴虎”，可见在君主专制下，连身居高位者(他们才是有资格“伴君”的人)也相当缺乏安全感。共产专制下的恐惧感就更普遍了。一件事足以为证。假如你在非正式的场合向一

位你信赖的长者——父母、老师或领导干部——交流思想，你谈到你对当局的理论、政策持有某种不同意见，或者仅仅是有所怀疑，对方常常不是心平气和地和你讨论，而是十分紧张地警告你“你这种思想很危险！”我们都明白，这裏所说的危险，不是说你这种思想一旦付诸实施会给他人或给社会带来甚么灾难，而是说你这种思想倘若公诸于世必将给你个人造成极大的损害。在这裏，你的观点并非由于错误因而危险，而是因为危险所以错误；对方不是站在是非的角度反驳你，而是站在利害的角度劝阻你。可见一般人之所以拒绝非正统的思想，首先是出于恐惧，出于对受惩罚的恐惧。

恐惧感当然来自于被强制。不过有趣的是，当恐惧感强化到一定程度，当强制持续到一定阶段，我们常常会在自觉的意识层面上忘掉恐惧和强制的存在。人心都有趋利避害的习惯。一旦我们意识到某种思想是被严格禁止的，我们就常常会置之脑后，不再去思考它。于是，被动的强制就和主动的放弃互相结合。既然我们出于恐惧而不敢涉入禁区，那么由于我们不涉入禁区因而就不再感到恐惧。这一点在“六四”之后的近几年表现得尤为突出。“六四”屠杀给国人造成了强烈的恐惧，出于恐惧，多数人

不得不远离政治；而一旦远离政治，他们就不再感到压迫的存在，因此他们就自以为生活得自在而潇洒。这时候，你要是提醒他们说他们实际上生活在恐惧之下，许多人大概还会不承认呢。想当年，我们都信仰过毛泽东，但是我们的信仰往往不是批判性思考的产物，而是因为我们不曾怀疑。不曾怀疑的原因则是我们下意识地懂得怀疑会招致可怕的后果。也就是说，我们由于不敢怀疑而不去怀疑，由于不去怀疑而没有怀疑，到头来连我们自己都以为我们真是百分之百的信仰了。

41. 由被迫转为自愿

开展对敞斗争的目的是杀一儆百。就这点而言，每一个具有和被批斗者类似思想的人参加批斗会便好比是陪杀场。对他们来说，大批判等于是“指着和尚骂贼秃”。这给人心造成的强大压力是不言而喻的。不过，共产党组织批判会却很少把一般知识分子或一般民众都直接置于被告席上。相反，它总是号召我们都来参与批判，它让绝大多数人都成为共同原告，成为惩罚“一小撮敌人”的共同执刑人。

记得在批判胡适的运动中，共产党曾经动员胡适的一个儿子(当时住在北京)参加对其父的批判。消息传到海外，有些胡适的朋友不免对他儿子的背叛行为表示愤慨，胡适则指出那是共产党胁迫的结果。胡适进而指出，在共产党统治下，人们不但没有言论的自由，甚至也没有不言论的自由。这种批评当然是一针见血，然而问题比这还要复杂一些。

我们切莫以为，在上述一类情况下，党会明目张胆地威胁你，或者会公然地许以种种好处引诱你。不错，党手握赏罚大权，党完全控制着你的命运，但正因为如此，所以党根本用不着直接发出任何威胁的言词，党也用不着露骨地向你挑明个人利害关系。党更乐于作出语重心长，热情鼓励的亲切姿态，更乐于向你反复申明革命大义。造就使你在被迫屈从时，倒好像是作出了一件充分主动的，大义凛然的光荣壮举。

作为自学成材的心理学大师，共产党深深地了解人性的脆弱一面，它也懂得自尊心在抗拒外在压力上的巨大作用。因此，党常常采取迂回战术。它并不正面侵犯你的自尊，它努力提供各种冠冕堂皇

的借口，让你能够以看来很体面的方式去完成那种很不体面的转变。像“敬酒不吃吃罚酒”这句老话所暗示的，有些所谓敬酒其实无非是披上尊敬外衣的罚酒而已。

事情并不到此为止。

我们知道，一个人的观点、态度可以影响他的行为，反过来，一个人的行为也可以影响他的观点、态度。一旦人们参与了对敌斗争和对敌对思想的批判——尽管那并非完全出于自愿，人们就会为他们的参与找出种种根据，他们就会努力说服自己，让自己相信他们的行为是完全正确的，他们就会认真地消除原先持有的抵触或异议，因为人们不愿意陷于自相矛盾或自我否定。既然人们没能在事前以自己的观点去校准自己的行为，那么他们就很可能在事后用自己的行为去校准自己的观点。这又是一个结合强制与说服的典型模式。于是，被迫就变得越来越像是自愿。

以下，我们不妨对这层意思再作进一步的说明。

42．侵犯尊严的策略

一九七八年，著名剧作家曹禺访美。在一次座谈会上，有一位名叫吉布斯的美国汉学家问道：“曹先生，你在《明朗的天》一剧中，对美国传教士在中国传教情形有过批评。请问在写‹明朗的天》时，你是自动这样写，还是出于政府的授意?”曹禺扳起脸严肃地说：“是我自己写，是用我自己的笔写的。”

乍一听去，曹禺此话真可谓掷地有声。身为作家，应该用自己的笔写下自己心裹的话，这就叫做作家的尊严。然而问题在于，几十年来，中国的作家果真是在“用我笔写我心”么?以曹禺的阅历，他当然知道，美国传教士在中国传教的情形，至少是就其大多数而言，并非如他描写的那般恶劣。所以，他才会相当勉强地替自己辩解道：传教士中总也有坏蛋嘛。且不说“总也有坏蛋嘛”这句话，显然不符合“典型环境中的典型人物”这条所谓现实主义创作原则。问题在于，从整个《明朗的天》剧本，我们可以毫不费力地看出作者的政治倾向性。我想：时至今日，恐怕连曹禺本人也会承认，《明朗的天》不是成功的剧作，也会承认在创作该剧时曾经受到

了当时流行的极左路线的影响。事实上，当时大部分文学作品——如果不是全部的话——都可以看出明显的极左路线(姑且用这个名词)的印记。这决不是甚么秘密。当时的大部分作家不是都一再声称他们是如何自觉地遵循党的路线么?关键不在于我们的作家曾经努力地遵循党的路线而写作这一事实，关键在于，在这种“遵命文学”中，作家们有几分是出于自动自愿，有几分是出于胁迫利诱。

吉布斯教授的提问很尖锐，但也很幼稚。他以为中国作家与共产党当局之间的关系，就和白宫新闻秘书与美国总统之间的关系差不多，似乎前者仅仅是后者的捉刀代笔之人，是后者直接授意前者写甚么或如何写。不错，中国曾经流行这样的“三结合”口号:“领导出思想，羣众出生活，作家出作品。”江青指导样板戏的创作和修改确实是耳提面命，一竿子插到底。不过这些情况终属极端。在大多数情况下，党和作家的关系要比这更复杂。

简单地说，共产党采取了以下一整套措施实行对作家的全面控制：

1. 共产党垄断了一切出版渠道，造就预先防止

了那些党不喜欢的作品有公开发表的机会。

2.共产党对于写出所谓“反动”作品的作者，一经查出，无不实行严酷的迫害。

3.共产党对它欣赏的作品大力表彰，并常常给作者以巨大的名利犒赏。

4.共产党动用一切宣传工具向全社会灌输它的路线和观点，明确宣布要以它的思想指导一切创作活动。

在这种情况下，一个作家“用自己的笔写作”时，他可能会出于恐惧而言不由衷，可能会为了希求奖赏而曲意迎合。当然，他也可能讲真话。这里的真话又分为两种，一种是他反复锤炼、深思熟虑的坚定信念，另一种则是在缺少比较鉴别的条件下对党的一面之词照单全收。譬如在“大跃进”时代，许多人都写过歌颂“万斤田”、“放卫星”的文章。有些人是明知虚假故意瞎吹，更多的人是对报上的宣传信以为真。这两种真话在性质上很不相同，可是又很难划分清楚。因为在作者主观方面，两者都是出自真诚。众所周知，著名哲学家冯友兰曾经写

遇不少紧跟极左路线的荒谬文章，世人早有非议。冯友兰之女宗璞女士为其父辩解道“各种知识分子的处境不尽相同，有居庙堂而一切看得较明白，有处林下而衹能听报纸和传达，也只能信报纸和传达。”3 言外之意是说，冯友兰虽讲过错话，但不是品格问题，而只是认识问题，也就是俗话说的“受蒙蔽”。这种辩解当然很有道理。不过认真追究下去，所谓“受蒙蔽”也有两种，一种是力求了解全面把握真实而终不免有所偏差；一种是主观上就缺少追求真实的真诚动机，故意睁一只眼闭一只眼。当然，这两种“受蒙蔽”也不是一下子就分得清的。其实，所谓“受蒙蔽”，本身就是一个很有趣的题目，以后还有专节讨论(见第 70 节)，眼下暂时只说到这裏。

根据以上分析我们可以知道，在共产党统治下，作家写作，普通人讲话，其中都是含了多种成分。有自觉的假话，也有不自觉的假话，有真诚的真话，也有不那么真诚的真话。各种成分分别占多大的比例，因时因事而异。

回到曹禺的例子上来，当曹禺一本正经地宣布“我是用我自己的笔写作”时，他力图让人家相信他当年写的那些话全是真诚的真话，尽管现在他不

再认为它们完全正确。我想，这种表白未免就太不留余地了。党的力量分明是无所不在，我们不可能全无感受，丝毫不受其影响。问题还不在于党的力量使我们或多或少地扭曲了自己，更耐人寻味的问题是，为甚么我们硬要否认自己遭受到某种扭曲，并从而否认压力的存在?

这便是思想改造心理学的绝顶高明处了。通常人们说，思想改造是否定人的尊严．这话只说对了一半。因为思想改造得以进行的另一个不可缺少的因素是，它必须利用人的尊严。前人早就指出：利用情感，而不在毁灭情感上白费力气，这一向是背叛自由的策略。人是有自尊心的动物，他不甘于任人摆布，耻于城下之盟。但可惜的是，人又是很脆弱的动物。他很难在巨大的诱惑和可怕的压力下全然无动于衷。因此，当诱惑、压力以间接的方式出场，以隐蔽的方式显现，它们便有可能获得最大的效果。在这种环境下，你选择了某种立场。你的选择看来是主动的。但那个影响你，乃至支配你作出此种选择的环境却不是你主动选择的，它是由党一手强加给你的。你是在被动的状态下作出主动的选择。换言之，你的选择其实并不完全是出于主动或自愿。你的尊严实际上已经受到侵犯，遭到扭曲。

然而，出于自尊，你不愿意承认这一点。你宁肯让别人，让自己都相信你的选择是完全主动的和充分自愿的。你力图把自己的行为合理化。与此同时，你也就把那个环境合理化了。

有则幽默，讲“募捐之秘诀”：1 面带笑容，2 腰间揣把枪。当然，你不要把枪口直指对方，你不能让对方直接感到你在胁迫。你满脸笑容，晓以大义。对方心裹明白如果他拒不捐款可能会带来何等不愉快的后果，转念一想你那番说词也不是毫无道理，于是便慷慨解囊。既然已经捐了款，这位先生自然不肯承认他是受到胁迫。他一定会强调自己是如何深明大义，乐善好施，自觉自愿(顺便一提，这也就是为甚么那些诉诸暴力的组织，有时倒要比“和平理性非暴力”的组织似乎更能获得所谓民众支持的一个原因，起码是在大军“所到之处”)。

43．失节者之节

记得在一九七九年一九八零年，报上再度展开真理有没有阶级性的讨论。我惊奇地发现，主张真理

没有阶级性——这种观点在当时颇有思想解放的意义——一派的干将，多半是“解放”后培养起来的中年哲学家，而某些过去被说成“资产阶级学术权威”的老学者们，反而坚持真理有阶级性这一保守的立场。下来，我悄悄向其中一位老学者的弟子请教:“某某先生(即他的导师)早年不是反对真理有阶级性这一教条的吗?怎么如今倒成了这种主张的忠实捍卫者了?”这位同学答道:“咳，某某先生原来就为这个观点否定过自己一次了，他怎么好意思再否定自己一次?”

奥妙就在这裏。第二次否定比第一次否定更难。这不单单是因为否定自己通常总是困难的，更重要的是，一旦你第二次否定了自己，别人就会怀疑你的第一次否定是不是出自真诚，别人就会怀疑你第一次否定是迫于压力。为了保住学者的尊严或曰面子(这两者本不是一回事，但可惜人们常常将它们混为一谈)，你就必须维护第一次否定的立场。当年共产党把你扭曲成一个奇怪的姿势，你为了否认自己遭到扭曲，你就只好继续保持那个奇怪的姿势，好像那个姿势就是你最自然的姿势，最舒服的姿势。

共产党推行思想改造，一方面采取了种种胁迫

利诱的手段，另一方面又尽可能地给被改造者留下某种空间，让他能以看来比较体面的方式完成那种被迫的转变。一待这种转变完成，被改造者就会相当自觉地坚持下去。就像在牛顿的宇宙中，上帝给了第一次推动，其后，万物就会“自动”地按规定的轨道运行一样，因为他需要向别人证明自己的转变不是出于被迫而是出于自愿。在这种情况下，别人要是想劝说他再变回去，恐怕他还要义正词严地表示拒绝呢?

俗话道，“捆绑不成夫妻”。但又有另一句话说“若能抢了走，何必苦哀求。”一位山大王看上某家民女。前往提亲被拒，遂将该女掳至山寨之中。终日殷勤款待，关怀备至。于是此女回心转意，双方便成就好事。如果你以为这位女子当初既是给抢来的，日后有机会岂不会逃走?那倒未必。撇开其它因素不说，就是这位女子自己也不大肯“失节”。正因为她先前已经失过一次节，所以她尤其不愿再失一次节。假如没有第二次失节，她就可以声称第一次失节不是失节。倘若有了第二次失节，就等于证实了第一次失节。为了掩饰第一次失节，她必须为那次失节而守节。这就叫失节者之节。

44．关于酬赏短缺心理学

一九五九年，美国斯坦福大学的两位学者费斯廷格和卡尔史密斯做了一项著名的实验。他们要求受试者从事单调无聊的旋转木栓的工作。工作完成后，实验者对受试者说：这是一次研究个人期望影响其表现的实验，下一批受试者正在外边等着受试。我们请你们说服他们，告诉他们所要从事的工作是很有趣的。为此我们将给予你们一定的酬金(有的给一美元，有的给二十美元)。受试者答应了实验者的要求，对下一批受试者进行说服，告诉他们这个工作十分有趣，不像别人说的那么单调无聊。最后在离开实验室前，要求受试者填写一份问卷，回答对旋转木栓这一工作是否真正喜欢。

和一般人推测的相反，得到较少酬金(一美元)的受试者常常比得到较多酬金的(二十美元)的受试者在实验中表现得更加主动、更加卖力。在填写问卷时，前一批人往往更认真地表示他们真心地喜欢旋转木栓的工作。

按照费斯廷格的解释，得到酬金较少的人，正因为酬金太少，所以他们尤其不愿意承认自己的行为是受到利诱的结果，因此他们更倾向于说服别人——首先是说服自己——旋转木栓的工作果真是十分有趣的。得到酬金较多的人则相反，因为他们无法向自己隐瞒自己的行为只是为了得到优厚的报酬这一事实，所以他们虽然比较勉强地对别人撒了谎，但终究不愿，也不能对自己也撒谎。费斯廷格和卡尔史密斯总结道："当以提供报酬来引诱一个受试者去说一些与他自己的见解相矛盾的东西的时候，个人的观点便趋于改变，以便更好地与他们所说的那些东西保持一致。但提供的报酬越多(超过了引起此类行为所必需的数量)，其效果则越小。" 14

费斯廷格和卡尔史密斯的实验被公认为在社会心理学研究上具有开拓性意义。不过也有一些心理学家对其结论表示怀疑。事实上我们的确不难对上述实验的结果给出另一种解释。既然受试者事先就被告知他们要参与一项重要的科学实验，那么这件事本身就很可能使他们觉得自己被吩咐去做的工作是饶有兴味的。获得报酬较少的受试者会认为那份报酬是自己的工作所得，并不是物质利诱，内心倒相当坦然。获得报酬较多的受试者明知自己的工作

不可能值那么多钱，因而有无功受禄的不安，反而会怀疑自己所作之事究竟有多大意义。所以前者会在问卷上写下肯定的评价，而后者多半会写下否定的评价。

认真说来，西方心理学家进行此类实验时有一个天然的困难，因为他们对整个社会环境没有全面控制的能力，而一般人又习惯于把参与科学实验视为一种不同于日常生活的特殊经验，这就使得其实验结果缺乏足够的说服力。相比之下，共产党进行的思想改造运动，倘从科学实验的角度看，其条件就优越多了(但愿这些优越的条件永不再现)，因此它更有说服力。根据前两节的分析，我们可以发现，外部压力(包括威胁与利诱两个方面)的存在是思想改造得以进行的必要条件，但唯有在此种压力以较为隐蔽的形式出现时，其效果才最佳。假如压力来得太露骨、太强烈，其效果反而较差。众所周知，五十年代的思想改造要比“文革”中的思想改造温和，而前者的效果则比后者更好。造就是一个明显的证据。再以知识青年上山下乡事为例。六十年代末以后，共产党在中学毕业生上山下乡的问题上采取了更公开、更直接和更强大的压力，然而它在实现知识青年思想改造的目的上反而效果更差。

45．思想改造与中国文化传统

推行思想改造，无疑需要对社会心理学具有精深的把握以及对相关的技巧善于灵活运用。正如利夫顿在<思想改造与极权主义心理学)一书中所问的那样：中共从哪裏学来了这一套精巧的洗脑技术?中共领导人怎么会成为如此高明的心理学大师?利夫顿认为，除去苏联的经验外，中国的政治文化传统也为此提供了丰富的遗产。利夫顿指出，中国人从很早起就发展出一系列以人际关系为中心的心理学技巧。其它的文明都没有像中国文明那样对人际关系行为下过那么大的功夫。他引用一位美国人类学家的话:“中国文化已经把人际关系的学问发展到出神入化的艺术阶段。”15

我们知道，早在两千多年前，《孙子兵法》就提出了“攻心为上”的原则，并讨论了进行心理战的若干方法。从二十四史到《三国》、《水浒》一类政治小说，其中都有大量的关于如何利用对方心理对症下药以实现自己目的的生动描述。譬如在《三国

演义》裏，严颜兵败被俘，本来是打定了主意要当断头将军的，但经不住张飞下阶松绑和好言相劝. 最后还是作了投降将军。白门楼上，贪生怕死的吕布丢掉了性命，视死如归的张辽却被曹操收服。《水浒传》中类似的故事就更多了。为了让那些富商大户，朝廷命官归顺梁山，宋江最惯用的手法就是，在断其退路，使对方处于自己控制之下的前提下，做出敬重对方甚至奉承对方的姿态，赚得别人落草。借助于这种软硬兼施的手段，一件分明带有胁迫性的行为，却具有了劝说、鼓励的堂皇外貌。一件分明侵犯了个人尊严的事情，却可以让当事者自欺欺人地以为人家“给足了面子”而却之不恭。并且就像我们都知道的那样，凡是经由上述一番过程而归附对方的那些人，后来大都表现得颇为忠顺。洪承畴至死也不会对清政权萌生异志，真正揭竿而起的反倒是先前主动投清的吴三桂，可见这套功夫的效果之深。本文不打算就中共的思想改造与中国政治文化传统之间的关系作深入的讨论。我这裏仅仅是指出中共推行思想改造的许多手段，和中国历史上权势者制服驾驭他人的种种攻心之术确有相似之处而已。

46．作茧自缚

让我们再回到批评(或曰批判)与自我批评这个题目上来。

以上，我们讲到了党如何使那些原先持有不同观点的人，通过参与对敌批判而转变其观点。那么，参与批判这种行为对于那些原先就和党持相同立场的人又会产生甚么效果呢?在历次批判中，都有一批知识分子，主要是由党亲手培养起来的一批年青人，真诚赞同党的立场，主动投入批判运动。对这批人而言，参与批判的真诚性和主动性，起码是在一开始是没有或基本上没有疑问的。但即使如此，参与批判这一行为还是会对他们的思想产生重大的影响。

第一，参与批判可以进一步强化你原先的立场。一种观点一旦公开表达之后，它就成为你存在的一部分。你就会比先前更固执于你的立场。此理甚明，不必多说。

第二，参与批判可以有效地阻遏你自己萌生异

议。由于你不愿意自我否定，你常常会下意识地阻止自己进行批判性的思考。由于你一次又一次地目睹被批判者的可怕境遇，等到你也产生某种怀疑的意向时，你立刻会联想到前车之鉴而深为恐惧。这时你才发现，原先你协同加在别人顶上的利剑，其实也悬在你自己头上。

第三，党不断地把批判引向深入，它把批判对象扩大到你原先同情或赞同的那些人物或观点，而你则由于惯性的力量和承诺的力量(见第 28 节)骑虎难下。于是，你很可能会言不由衷地继续批判下去。你的内在思想和你的外部行为便出现分裂。为了克服这种分裂，你很可能会倒过来改变你的思想以符合你的行为，这就叫作茧自缚。

作茧自缚还意味着人被带人一套封闭的概念系统，从此你便失去了对外部世界的真实感知，失去了对个人独立判断是非能力的自信。如同削足适履的寓言，起先你是依据脚的大小划下鞋子的尺寸，尔后你却相信鞋子的尺寸甚于相信脚的大小。起先你是出于个人的独立是非判断而接受了党的理论，尔后你却依据党的理论来鉴定自己的判断是非。起先你的逻辑是：因为党的理论符合我自己的心意，

所以我认为党的理论是正确的；后来你的逻辑变了，变成是因为党的理论是正确的，所以我那些不符合它的观点是错误的。

上述作茧自缚的过程，在文化大革命中的所谓造反派身上表现得十分明显。我们知道，许多造反派起来批判资产阶级反动路线和捍卫毛主席革命路线，是因为前者把他们打成反革命而后者为他们平了反。也就是说，他们本来是出于对个人正当权益的体认才去批判前者而捍卫后者的。然而很快地，不少造反派就把批判所谓反动路线和捍卫所谓革命路线本身当成了标准，当成了目标，为此不惜主动地放弃和牺牲自己大量的正当权益。任何要求，只要是出自伟大领袖之口，冠之以革命路线之名，不管它是多么地与自己的利益和观点相违背，大家也会“热烈响应，坚决执行”。怪不得费斯廷格要尖刻地说：有时候我喜欢下这样的结论，人竟然会达到去爱那些使他们一直深受其害的东西的地步。

47．如此“医生”

对敌斗争固然常常是思想改造运动的先导，不过思想改造毕竟主要还是指人民内部的问题。毛泽东讲得很漂亮："我们揭发错误，批判缺点的目的，好像医生治病一样，完全是为了救人，而不为了把人整死。一个人发了阑尾炎，医生把阑尾割了，这个人就救出来了。任何犯错误的人．只要他不讳疾忌医，不固执错误，以至于达到不可救药的地步，而是老老实实，真正愿意医治，愿意改正，我们就欢迎他，把他的毛病治好，使他变为一个好同志。"16

至今仍有不少人以为，毛泽东的许多讲话，从理论上说本来都是不错的，可惜在实行中却变成了另一个样子。譬如说"惩前毖后，治病救人"的原则就是很好的，衹是在实行中"救人"一再成为"整人"和"害人"。然而，认真分析毛泽东的这段讲话，我们却发现问题并不如此简单。就以医生治病这个比喻为例。我们找医生看病，是出于自己的主动；我们接受医生的治疗方案，是出于我们的同意。在毛泽东的讲话中，医生和我们的关系却恰好是颠倒的，共产党这个医生治起病来根本不需要事先征得我们的同意。在这裏，我们不是出于我们的愿望和要求让医生为我们服务，而是医生单方面作主，硬

将我们任其摆布。在现实生活中，我们可以拒绝医生的诊断和治疗，但是在思想改造中，我们却不可以拒绝党的批评或曰帮助。在现实生活中，一个人倘若拒绝医生的治疗，大自然可能会惩罚他(如果他真有病的话)，但医生决不会惩罚他；但是，在思想改造中，一个人要是拒绝党的批评，他所招致的惩罚恰恰是来自比为医生的党。由此可见，所谓批评的方法从一开始就不是说服而是十足的强制。

党宣称要用批评的方法解决人民内部矛盾问题。但这并不意味着那个被选为批判对象的“人民”可以高枕无忧地以“人民”自居。事实上，一旦你被选为批判对象，你原来所有的那个“人民”的身份就处于悬浮不定的可疑状态，你就成了既非“人民”亦非“敌人”的甚么东西。如果你表示接受党的批评并得到党的谅解，你会重新变回“人民”；否则，你便有可能被划成“敌人”。文化大革命中有句口号：“问题不在大小，关键在于态度。”关键在于你对党的批评采取何种态度。批评确实是一种文雅的方式，但那祇是“先礼后兵”中的“礼”。被批判者之所以常常作出一副被说服的样子，因为他知道不被说服将意味着甚么。

48．惩罚手段种种

共产党为了强迫人民接受它的理论或它的批评，办法之一是给那些胆敢公开拒绝其理论或批评的人定上“敌人”的罪名并对之实行专政。但是共产党也很清楚，如果它手中只有“阶级敌人”这一顶大帽子而没有其它多层次的惩罚手段，那就好比一个国家只有原子弹而没有常规武器一样，仍然是极不方便的。所以，共产党又陆续发明出其它一系列惩罚措施。除了明确宣布为敌我矛盾的之外，还有“敌我矛盾按人民内部矛盾处理”（许多右派分子就属于这种情况）；除了劳动改造这种专政形式之外，还有劳动教养这种准专政形式；除了头戴帽子的之外，还有“帽子放在羣众手中”；除了逮捕判刑之外，还有开除党籍团籍、开除公职和降职降薪，等等。借助于上述多层次的惩罚手段，共产党就成功地把社会全体成员都置于自己的强制胁迫之下。

尽管共产党拥有这些丰富多样的惩罚手段，但对于实行思想改造这一工作来说，它们都还有力所不及之处。首先，这些手段明显具有惩罚的性质，

强制的性质，这就和思想改造只能靠说服不能靠强制的原理发生冲突。再说，惩罚总要师出有名，别人要是没犯下甚么引人注目的过错，你也很难对之惩罚。为了解决这个困难，共产党就必须创造一种新方法，它能够不需要制造特殊借口便对你实行惩罚，而且还使得惩罚不具有惩罚的名义。平常我们讲的“穿小鞋”，大体上就是指此类手段。这种新方法的集中表现则是所谓“下放劳动”。

作为一种惩罚方式，下放劳动当然不是共产党的发明。共产党的发明在于它使得下放劳动具有一种非惩罚的意义，使之成为一件至少在表面上大家都承认是光荣的事情。从形式上看，下放劳动是基于自愿而非出于强制。党组织发号召：作报告，人人写申请书、决心书。被批准下放的人戴大红花，上光荣榜，又是欢送会，又是欢迎会。下放者中确有一些真诚的理想主义者，还有一些人抱着“吃得苦中苦，方为人上人”的动机，把参加下放劳动当作获取更高地位的途径。但大多数下放者却是党认为有问题的人物，这种人即使不主动报名也往往免不了被送下去。一九六八年底，毛泽东发出知识青年到农村去的最新指示。从那时起，中学毕业生便“连锅端”地统统下放。不过在下去之后，有些人

再以招工、入伍、提干或入学等名义离开那裹。我们当然不能说下放劳动完全属于惩罚性质；但是，它确实可以用一种不露痕迹的形式发挥广泛的惩罚功能。

49. 下放劳动的特殊效力

下放劳动无惩罚之名而有惩罚之实，这就比那些明码实价的惩罚更具有特殊的效力。一方面，党采取下放劳动这种方式，可以更随心所欲，灵活自如地惩罚它想要惩罚的任何人；另一方面，下放者自己却有如墮入五里雾中，难以辩认出自己的真实状态。和其它明确的惩罚形式不同，例如判刑劳改，虽然党也把它说成是对你的帮助挽救，但那总不是一件光荣体面的事，充其量只是救赎，是弃旧图新。下放劳动则不然。很多下放者自己都弄不清楚自己是出于自愿还是出于强制。下放是表明你被党怀疑排斥，打人另册呢，抑或是表明你受到党的信任和培养?是耻辱卑贱，还是崇高光荣？然而有趣的是，尽管下放者们对下放一事抱着相当矛盾的看法，但他们在外部行为上却很可能作出相似的反应。如果

你认为下放是自愿是光荣，你当然应该积极表现；如果你认为下放是被逼是惩罚，那么，为了摆脱困境，最好的办法也还是表现得积极些、努力些，尽量做出以此为荣以此为乐的正面姿态。正如我在前面讲过的那样，一旦你采取了积极的行动，根据行动可以影响态度的道理，你就很可能真正地改变你的看法，起码是在合理化的意义上。

记得是在一九七九年吧，诗人臧克家发表了几篇歌颂五七干校生活的诗歌，不少读者指为虚伪。不过平心而论，诗中所表露的思想恐怕的确不失为当年许多“五七战士”力图自己说服自己的心情写照。他们并不是真心地信仰，但他们确实真心地希望自己能够真心地信仰。在强制与说服交相运用的效力下，那正是许多人的共同心态。

50．批评策略之一：击一猛掌(1)

批评的第一步，用毛泽东形象的比喻就是击一猛掌，对被批评者大喝一声：“你有病呀！”这包含两层意思。其一是将被批判者和其它人划分出来，

其二是对被批判者的“错误思想”无限上纲。

在经过了对敌斗争的序幕之后，批评开始转入“人民内部”。照理说，在人民内部开展批评，目的是为了帮助大家提高觉悟，改造思想，因此它本应对事(即针对某种错误思想)不对人，但是出于制造紧张空气的需要，共产党往往要挑选出一些特定的人物作为目标，这就叫点名批评。不用说，这种由党领导决定的点名批评与平时人们彼此争论或讨论时的指名道姓大不相同。它既是起诉，又是判决。一九六五年十一月上海《文汇报》刊出姚文元批判吴晗剧本《海瑞罢官》的文章。北京的吴晗和彭真立刻十分紧张，四处打听这篇文章有甚么来头，因为他们都知道．如果文章出自上层的授意，那他们就没有任何反驳的余地了。

点名批评把被批评者从人羣之中划分出来。它使压力集中在少数人身上，而使多数人获得解脱的轻松。这就有利于动员其它人共同参与批评，从而形成所谓羣众运动。面对着党和羣众的批评，被批评者处境之尴尬是显而易见的。因为党是“伟大、光荣、正确”，“羣众是真正的英雄”，因此，你若是反驳党和羣众的批评，就等于是反对党、反对羣众。

再说，到目前为止，批评者还把你当作人民内部矛盾，批评你是为了帮助你，是为了你好，所以你拒绝批评便显得是不识好歹，或者是自高自大，眼裹没有组织没有羣众。我们知道，在每一次批评运动中，都少不了会有一番“帮助”被批评者“端正态度”的插曲。所谓“端正态度”，就是要求被批评者从一开始就承认对方的善意，对方的正确，也就是从一开始就放弃任何可以抵制批评的理由或立场，否则便被视为“对抗运动”——那本身就是一个可怕的罪名。在批评者方面，不少人既然认为自己正处于受命帮助他人的高人一等的地位，因此他们总希望看到被批评者低首下心，作恭敬状，因为那便表明他们的优越得到了承认。如果被批评者竟然争辩起来，他们就感到自己受到冒犯。如果你说你是对的，那岂不是等于说党错了，羣众错了吗?那岂不是等于说你比党，比羣众还高明吗?于是，这些人果真会对你产生愤慨。这样一来，你的处境也就更危险了。你不得不发现还是放弃争辩为好。

51．击一猛掌(2)

批评一旦开始，无限上纲便在所难免。这看来很荒唐，其实却不尽然。小孩子贪小便宜拿了别人的一点东西，许多作父母师长的不是常常用“小时偷针，大时偷金”的逻辑严词责备吗?为了防微杜渐，就要从小见大，只有把问题提升到吓人的高度，才能够有力地引起被批评者的充分警觉。为了让病者接受治疗．首先就要将病者的病症予以充分的渲染，让你惊出一身冷汗。共产党宣称其政策是“思想批判从严，组织处理从宽。”这就暗中鼓励人们在批评时可以尽量地捕风捉影，无限上纲。一般来说，共产党注意到将批评过程和处理过程分开进行，这就使批评者在进行明知是不负责任的夸大批评时也不必感到良心的强烈不安。在被批评者一方．由于事先就必须端正态度，学会要“正确对待批评”，不能要求羣众的批评不带一点偏差，要把它们视为羣众的帮助与挽救，因此也只好洗耳恭听，并不断地点头称是。

还需一提的是，在批评过程中，共产党故意使用一些十分粗野的语言。例如它把当众暴露错误思想以便得到帮助改造这件事称为“脱裤子割尾巴”。我们知道，在本来很严肃，因而理当使用标准文明用语的场合中故意使用一些粗野的词汇，总会产生

某种强烈的效果。讲粗话常常是特权的表现。它表明讲话者有权不受一般文明礼貌准则的约束，暗示着讲话者对受话者的支配地位，是对受话者人格尊严的公然嘲弄和侵犯。事实上，在批评过程中，你的大事小事、公事私事，包括和亲友同学的闲谈，包括私人间书信往来，包括你的全部家庭背景历史背景以及你纯个人的生活习惯，无一不受到公开盘查和追究，无一不被揭发和要求作出交代。这就使你产生一种当众被剥光衣服的困窘与羞辱之感(索尔仁尼琴在《古拉格羣岛》中写道，当政治犯们被押至劳改营时，第一件事就是当众剥光衣服全身搜查。其实在这裹，搜查是假，羞辱是真)。对于思想改造运动来说，个人隐私是根本不存在的，因为思想改造的任务不只是要针对你的公开的外部的行为，更是要针对你内心深处的思想。国人本来就缺少隐私权的概念，古之君子又常常喜欢标榜襟怀坦白，“无事不可对人言”。因此，批评者往往意识不到追究别人的隐秘思想是对他人的侮辱，被批评者也很少具有足以抵制这种非法入侵的精神支持。当最初听到“脱裤子割尾巴”的比喻时，许多知识分子都本能地厌恶反感。对于在羣众批评中个人隐私遭到横查竖问，当事者个个都深为恐惧不安。但是，一来是运动的强力难以抵抗，二来是没有或缺少抵

制的道义依据，他们衹好把自己的反感和不安归之为“资产阶级”的虚荣心，归之为知识分子的“死要面子”，归之为自己缺少彻底改造思想的决心和勇气。在饱受羞辱之余，他们反而还产生了强烈的有罪感。共产党自然对这种反应早已了然于胸，所以它预先就鼓励人们要“不怕丑，不怕痛。”这话正好点到了要害。所以许多人倒由此而进一步接受了关于知识分子必须思想改造的那套理论。

52．批评策略之二：孤立于集体之中(1)

在进行了击一猛掌式的批评之后，共产党的下一步手段是将被批判者尽量地孤立起来。

照理说——又是一个“照理说”，思想改造既然是治病救人，那么，被批评者好比病人，理当受到更多的关怀照料才是。不错，共产党很少公开地要求对被批评者实行孤立，共产党只说要对一小撮“阶级敌人”孤立打击。毛泽东还多次表示要对犯有错误的同志热情帮助。当然，党总是告诫我们务必要和“错误思想”划清界限，但和思想划清界限不等

于和人划清界限，不等于在现实生活中对别人不理不睬。然而，孤立现象终究还是发生了。

说来道理也很简单，有些人为了显示自己思想纯正，故意对你不加理睬。更多的人则是由于怕惹上麻烦而不敢和你接近，尤其是你的亲友，正因为他们和你的关系太近，所以才格外需要和你拉开距离。既然大家都目睹到，在批评时，一个人与周围人的日常谈论或日常接触都会成为揭发或交代的重要内容，那么谁还愿意卷进这个危险的关系中去呢?特别是在运动期间，连没有问题的人们彼此都会小心翼翼地减少交往，更何况对于那些“有问题”的人。从理论上讲，划清界限并不需要不理睬，不过，在现实中，不理睬总是比较容易证明自己划清了界限。

孤立对人心造成的影响是极其巨大的。人天生是羣居动物、社会动物。即使对于少数秉性孤独者，被孤立也是一种难熬的刑罚。孤独和孤立都是指离羣索居的状态，但一为主动，一为被动。孤独是主动的孤立，孤立是被动的孤独。孤立本身又可分为两种。一种是将你和众人互相隔离，一种是让你继续生活在人羣之中，但别人都不理你。后者我称之

为“孤立于集体之中。”

试比较两种孤立产生的不同效果。假如当局用强力将你与众人隔离分开，从外表上看，你的孤立是彻底的，但在内心裏，你反而可能会觉得自己并不那么孤立，你依然可以在想象中继续与他人保持交往。你可以认为别人不来接近你仅仅是由于不能或不敢而非不屑不愿，你可以认为自己仍然受到众人的支持或同情。你甚至还可以认为自己深得人心，广受拥戴。在这种孤立状态中，你比较容易把自己的境遇更多地归咎于少数掌权者的错误，你还可以相信羣众，相信你的亲人和友人，因此你就会认为自己其实并不孤立。毕竟，强制隔离状态是非正常状态，因此你总是可以怀抱一种一旦回归正常状态事情就会改观的或真实或虚假的幻想。这种状态诚然令人痛苦，但却未必能轻易地摧毁你的希望。“孤立于集体之中”的滋味就大不一样了。正因为这种状态在表面上看是正常的，所以它能更无情地剥夺掉你的一切幻想。你仍然像过去一样成天和原来熟悉的人们共同生活，但你处处感受到别人的异样目光。众人都对你视而不见，或者是向你表示轻蔑。连旧日的友人也待你像麻疯病人一样地避之唯恐不远。有的人回到家裹都见不到好脸色，妻子儿女也

要和你划清界限。你可以劝慰自己说那祇是出于恐惧，可是你对这一点却不能有多少把握，因为别人的表现看起来好像不是出于不敢而是出于不愿。你可以认为这中间发生了不幸的误解，但是既然没有几个人愿意倾听你的诉说，那又不能不给你一种印象，似乎在众人心目中一切都是明明白白的，并没有甚么误会和冤枉。在这时，你不大容易明确地意识到掌权者的暴力，你更强烈体会到的只是羣众对你的排斥，拒绝和嫌弃。于是，你从内心深处感到彻底的孤立。

53．孤立于集体之中(2)

孤立状态会深刻地影响到一个人的理智和认知。

首先，正如我在第 26 节中讲过的那样，人对是非善恶的价值判断只有在与他人交流而获得共鸣的情况下才可能清晰，才可能确认。与众隔离的孤立使你失去参照系，而陷于自我怀疑；孤立于集体之中则使你面对颠倒的参照系而陷入自我否定。两者

都会使你对价值的感觉变得模糊、暧昧，从而更容易屈从于别人强加于你的那套观点。共产党常常要人“隔离反省”，其目的就是为了加强它的观点的影响力。也许有人会提醒道，平时我们不也认为一个人在离羣独处，静坐沉思时最能获得清明无蔽的认识吗?古人说“闭门思过”，那不是和“隔离反省”的意思差不多吗?不然。因为独处静思是一种主动状态。在独处静思中，一个人排除了别人的直接影响，但同时却没有排除掉他和别人自由交往的经验。他无非是独自地把先前与别人自由交流的经验细心地安排整理而已。所谓隔离反省，是指你在周围舆论的一片否定声中被迫进入孤独的思考。你好比带了一本号称权威但实则谬误的字典去独自阅读你内心的那本书，结果只会越读越糊涂。

据说在当年纳粹集中营中，大部份人都陷入精神崩溃状态，能够较好地抵制压迫和坚持原有信念者，就羣体而言是两种人：一种是共产党人，一种是宗教信徒。这是因为这两种人都属于那种坚强紧密的团体，在精神上他们不是孤立无依的。他们有着自己的另外一套精神资源或曰参照系，他们可以由此而保持自信。霍弗尔(Eric Hoffer)指出，当个人面对着巨大的压力时，如果他只是孤零零的个人，

那是不能抵抗的。“他力量的唯一源泉在于，他不只是他自己，他乃是某种强大的、光荣的、不可战胜的东西的一部份。”霍弗尔讲得对：“在这裹，信念问题首先是个认同(identification)的问题。””我们知道，不少党员知识分子，也包括不少共产党老干部，在昔日遭受国民党的压制时尚能表现得相当顽强，但一轮到在共产党自己的政治运动中挨批斗就完全变成了另一副模样。有人解释说那是因为共产党整起人来更凶狠，这话不全对。不管怎么说，一个人仅仅是挨几场批判(如果不伴以肉体折磨的话)总要比坐监狱好受些。关键是在前后两种不同的情况下，当事者的认同变得很不一样。过去，国民党指责你是共产党而打击你，你正以身为共产党员而无比骄傲，你的精神当然不会垮。如今，偏偏是共产党自己反过来指责你不是共产党，指责你是反党分子，试问你如何去抵御?你自命为爱国主义者，可是你却遭到来自“国家”的严厉批判。你相信自己在为民请命，可是却遭到“人民”的无情唾弃。如果你在打击面前深信自己与主同在，与党同在，与人民同在，与历史同在，你感到自己有巨大的靠山，你就会有力量感。反过来要是你无法相信这种种“同在”，你就会发现自己极其软弱无力。因为在这时，你感到你已经“从那构成生命本质的每一样

事物中孤立了出来”(布哈林语)。

54．精神上的无家可归，孤立无依

索尔仁尼琴指出，共产党的政治迫害之所以对大多数人威力无敌，原因之一是大多数人“没有单独的立场而缺乏进行斗争的精神支柱。”” 这无疑也是中国的广大知识分子屈从于思想改造运动的一个重要原因。自一九四九年以来，中国大陆便不存在任何真正独立于共产党的团体。我们每个人都属于那个独一无二的党和国家(state)。一旦我们被党和国家抛弃，我们就会变得彻底的无依无靠。在精神上，我们从来就缺少外在超越的宗教。我们追求的各种价值，归结起来大致总脱不开为国为民这些世俗的目标(至少是不能反对这些目标)。因此，当共产党用羣众运动的方式，以国家的名义和人民的名义，指责知识分子犯了“不爱国”和“反人民”的错误时，我们只有拚命地辩白，却没有另外的一种立场可以据之从事勇敢的反对。从传统中汲取力量吗?很不幸，传统早就受到冲击而失去了它的权威，历史已被割断。譬如说，我们很难再以屈原、海瑞

自命。再说我们的传统本身也往往是立足于种种世俗的价值之上。海瑞敢于骂皇帝，是因为他知道他的行为被清议所认可并为百姓所称颂。共产党为甚么要不遣余力地制造“舆论一律”并一再动员羣众参加批判，目的就在于剥夺掉海瑞式人物借以傲对权势的那种资本。在这种情况下，我们也无法依靠内在的良知。因为所谓良知，无非是指人心固有的对善恶是非价值的感觉，它是内在的，却必须通过与他人的交往才能确立。当周围的人们都发出相反的声音时，良知也会沉默，因为它自己就陷入困惑。

索尔仁尼琴讲得不错：斯大林在布哈林们成为反对派之前就宣布他们是反对派，这就使他们失去了威力。那反过来也就是说，如果我们先就打定了主意“反党”，党再来指控我们“反党”，我们就不大在乎了。怪不得那些本来就反对共产党的人，在思想改造的浪潮前反倒比较镇定。不过细想下去这中间仍有破绽。因为“反对”本身不是一种独立的立场，“反对”只是基于一种立场对某一特定事物的态度。换言之，我们总还需要有另一种东西为凭借我们才能理直气壮地去反对。通常，这就又回到“为国为民”一类目标上去了。我们是为了人民而反党，所以我们不害怕党指责我们“反党”，但是党却坚持

反党就是反人民。如果“人民”都表示和党一条心，我们就又没有立足之地了。除非我们假定人民正在受欺骗，人民终有一天会恍然大悟。造就是说，我们必须假定历史会在我们一边。可是我们又如何确信历史会在我们一边呢?须知那时候共产主义革命来势汹汹，方兴未艾。除非我们相信天国，相信末日审判，从而也就是相信现实世界中发生的任何事情都不足以动摇我们的信仰，我们和上帝直接相通。有些天主教徒后来告诉我，在过去那段时期，许多天主教徒都表现出巨大的精神力量。这倒很可能是真的。只是话说回来，像这样坚定的教徒(不论是甚么教的教徒)终究少而又少。这就是为甚么在思想改造运动中，大多数人在大多数情况下都无法抵御那种精神压力，因为我们是如此普遍地不具有另外的精神资源。我们是真正的无家可归，孤立无依。

55. 从迷乱到顺从

在压力下，被压迫者一般都会产生向压迫者认同的愿望。对于思想改造运动中的大多数知识分子而言，问题还要更简单一些，因为在这裏，大多数

人本来就是认同共产党的，起码是不曾明确地反对共产党，所以他们在压力下常常会进一步地顺从共产党。普通人总以为压迫会导致反叛，他们不知道压迫也会强化忠诚。思想改造运动就是运用压力去强化人民的忠诚。这种忠诚可以被强化到如此的地步，以至于一个人可以极为痛苦而又相当真诚地承认自己犯下了自己实际上从未犯过的罪行。

这一奇特的过程的确是相当复杂的。首先常常是动机与效果统一论发挥作用。你本来不反党，不反人民，党却咬定你反了，“人民”也异口同声地说你反了。你百般申辩而对方却不为所动。于是你不得不意识到，你虽然没有反党反人民的主观动机，但不幸却造成了反党反人民的客观效果。毕竟，客观效果这个东西，顾名思义，那就不是依你的感觉为准，而是依对方的感觉为准。毛泽东打比方道：一个医生只顾开药方，治死了多少病人他是不管的，行吗?当然不行。其实，毛泽东这个治死病人的比喻，就如同他那个治病救人的比喻一样，用来说明思想改造问题并不恰当。因为治疗效果的好坏是客观的。所谓客观，不但是说它必须以病人的状态为标准而不能以医生的状态为标准，它还是说道裹所指的病人的状态也是客观的，即可以进行客观量度的。一

种病到底是治好了还是治坏了，单靠医生说固然不算数，单靠病人说也同样不算数。在这裹存在着一种中性的，为大家公认的物理和化学的检测手段。它看来像是一个价值问题，其实是一个事实问题，起码是可以在很大程度上化为事实问题。纯粹的思想意识的是非善恶则与此不同，因为其间往往并不存在甚么客观的物理和化学的检测手段，它往往只能是主观的心理的感觉。我出于爱护你的动机讲出一句话，你却以为这句话伤害了你。这就不是一般而言的客观效果的问题了。你的感觉固然于我是客观的，但本身仍然是主观的。你可以说你觉得那句话伤害了你，但你不能据此断定那句话客观上就造成了伤害的效果，否则天下就没有误解这回事了。假如对方听不进你的解释澄清，而你又不愿意对方有被伤害的感觉，你可能会同意收回那句话，但这不意味着你已经承认那句话本身就产生了壞的客观效果。

以上这番道理，共产党不明白，也不想明白，甚至于故意装作不明白。说话者自己恐怕未必都十分清楚。因此，当共产党一口咬定你的某种思想观点意生了恶劣的客观效果时，你自己也可能以为确是如此。于是，你祇好承认你的观点错了，虽然你

并不知道它究竟有甚么错，但你还是决定去改正它。面对这个明显的矛盾，“立场”概念(见第 23 节)便显得颇有说服力。你纳闷：为甚么你自己认为正确的观点，党和人民却认为是错的呢?那大约是你没有站在党和人民的立场想问题的缘故吧。可是你分明又意识到你本来是一心一意替党和人民去着想的。那是不是因为你主观上想站在正确的立场上，但客观上还是站到错误的立场上去了呢?这是否证明你头脑中根深蒂固的资产阶级立场、资产阶级世界观，在你不自觉的情况下顽强地表现自己呢?可惜的是，立场并非一个地理位置，它好像在和你搞恶作剧，永远处于你的对立面。列宁讲过，历史喜欢跟人开玩笑。你本来想进这个房间，结果却进了另一个房间。你百思不得其解。在适时，从众性(见第 26 节)便发挥作用了。不论是出于“党和人民总不会错”的角度，还是出于“随大流更安全”的角度抑或是出于二者的混合，最后你决定要“改造思想”。

有时候，事情就到此为止。你同意改造思想了，党也就对你满意了。但有时候则不然。有时候党还要进一步追问你：既然你承认自己的思想是错误的，可见你本来就怀有恶劣的动机。造就更让你百口难辩了。你好像落进了“既说了一就要说二”的境地，

不承认自己曾怀有恶劣的动机似乎倒不合情理了——别人显然是这么看你的。于是，你努力挖掘内心深处，看是不是有甚么不可告人的恶劣念头。通常你总会成功的。且不说以人心的复杂微妙，谁不曾产生过各种稀奇古怪的念头?有些念头根本是随机的，并不受意志的支配。也不必说反省的暧昧，这点休谟早就讲过了。单单是外界舆论的不断指控，正好起到了心理学上的暗示作用，你越是害怕找到甚么。你倒越有可能情急意乱地自以为果然找到了甚么。好的动机可以解释为坏的动机。譬如说，为国为民的愿望可以解释为出风头、个人主义。原先没有过的动机也可以被认为曾经有过。你会变得糊涂起来，自己都搞不清自己是好人还是坏人。你可以相信现在的你是好人——这点是当下自明的，但你对过去的你就没有多大把握了。你可以相信自己是“要革命的”，但你可能弄不清楚你过去是不是一向革命的，是否有过不革命或反革命的时候。你也许还不至于自我否定，但你很可能已经陷入自我怀疑。而对于党要你认罪这一点而言，那差不多就够了。

刘宾雁这样写道：“是被迫认罪吗?不全是，是心甘情愿吗?也不是。我在那一式六份右派结论上一

一签上自己的姓名时，心情是淡然的，近于麻木。我似乎真正认为自己确是那几条罪状的罪犯，但在内心深处，又没有一条我不是半信半疑的。”9 事实上，到了这一步，签字不签字已经无所谓了。大多数人是会签字的。人在自信心倍受摧残的时候总是比较容易受人摆布的。

56. 与压迫者认同的情感需要

大概在所有接受思想改造的人们当中，上述这种“从迷乱到顺从”的类型最为普遍。不论是被戴上帽子的还是没被戴上帽子的，不论是受批评较多的还是受批评较少的以至于从未受到直接批评的，许多人都是经由类似的心理活动．最终承认自己有错或有罪。完成这样一种复杂曲折的心理活动需要一定的时间。在开始，几乎人人都想不通，不服气，到后来才渐渐地表示通了服了。在这裹，共产党的另一手策略无疑起到了重要作用，造就是所谓“给出路”。党号召大家“割尾巴”，“放下包袱”。只要认了错，党和人民就会欢迎你，让你重新回到革命队伍中来，否则就是自绝于党，自绝于人民，死路

一条。

我们知道，被孤立、被排斥和被抛弃的滋味是十分难受的。它不但会造成理智上的混乱，更会导致情感上的焦虑。为了免除这种可怕的焦虑，许多人宁愿不惜一切代价。因此事情往往是这样的，许多人还在想通服气之前，就已经急不可待地决定放弃自己原有的观点，以便早日“回到人民的怀抱”了。有这种强烈的情感需要为前提，还有甚么认识上的弯子转不过来的呢?一旦你表示弃旧图新而又有幸得到组织与羣众的谅解，你确实会有一种轻松感。关于“放下包袱，轻装前进”的比喻，关于“下楼”的比喻和“过关”的比喻(一个人被封在楼上或挡在关外，想下不准下，想过不让过，那叫人多着急)，其实都是暗示一种存在状态，情感状态而不是甚么认识状态。

在文化革命初期，中学生中盛行一幅对联：“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋。”出身不好的同学统统被打入另册，不准参加破四旧，不准参加十一游行，甚至不准佩戴毛主席象章。照说不准就不准嗅，往日准许大家都去参加这类活动时，不是还有不少人不想去吗?可是一旦被规定了不准，许多原本

未必想去的人却一下子变得非要争取去不行了。因为他们害怕受排斥。不少出身不好的同学宁肯上台承认自己是“混蛋”、“狗崽于”，其目的仅仅是为了得到别人的接纳，哪怕是在集体中充任一个可怜的角色也胜似被集体完全拒绝。这就是说，当这些同学承认自己是“混蛋”、是“狗崽子”时，他心裏反而会好受一些，因为在这时，他好歹总算是找到自己的认同对象了。我们知道，有些人在党组织没有定性戴帽子之前还始终拒不认罪(如果先认了，说不定会免去那番处罚)，而等到帽子已经戴在头上，惩罚已经落到身上之后，反而才承认自己有罪的(为时晚矣，于事无补)，真是何苦来哉。但细细一想，那不是和自承“狗崽子”的心理动机十分相似的吗?原先拒不认罪是由于抗拒被排斥，现在认罪则是为了重新得到认同。

57. 自觉的牺牲

相比于上面提到的“从迷乱到顺从”这种类型，另有一种屈从的类型更为惊心动魄，我们可以称之为自觉的牺牲。

柯斯特勒在其名著《正午的黑暗》中描写过这种自觉的牺牲。一位老革命遭到整肃，他深信自己是无辜的，但他努力说服自己整肃是历史之必然，自己成为整肃的对象也是为了革命的需要，因此他必须自觉地为革命作出牺牲。当年，作家聂钳弩以戴罪之身(右派)在北大荒林区劳改。一次林区发生失火事件，聂绀弩作为“阶级敌人”，理所当然地成了最大的纵火嫌疑犯。在多次申辩无效后，聂绀弩说，如果革命需要我承认是我放了火，那我就承认是我放了火。这类故事在古希腊悲剧中可以见到。在索福克勒的《安提贡》一剧中，俄狄浦斯之女安提贡反抗暴君的命令，埋葬其兄波吕涅克斯，因而被处死。她在临死前说：“如果这样使神满意，我们就承认自己有过失，因为我们受了苦。”黑格尔批评苏格拉底在审判时的抗争态度，他认为不论有罪与否，“个人必须在普遍的权力面前低头”。在中国古典小说和戏剧乃至真实的历史中，我们都可以读到这样的事情，一个忠心耿耿的大臣在皇帝对之实行错误的惩罚时，口中说道“臣罪当诛，主上圣明”. 如此等等。

在这类故事中，屈从乃是出于一个很简单的理

由，那便是对最高权威绝对正确性的无条件的维护和服从。在这些人看来，如果那个权威作出了错误的决定，从而使其绝对正确性可能招致损害时，无条件的维护与服从不是变得不应当，而是变得更必要。如果这种错误的决定不幸恰好落到了自己头上，那么，毫无怨尤地接受错误——这就意味着承认这个错误是正确——恐怕就成为一件义举。顾全大局一词本来就暗含着对个人正当权益的自愿牺牲，而放弃自己的正确性而保全对方的正确性，自然就成了最宝贵的牺牲。在这种牺牲中，一个人可以从那巨大的辛酸与痛苦裹获得一种特殊的快感，一种舍弃自我完全奉献给权威、给事业的因其不被承认而倍显其纯粹性的悲壮与光荣。

分析这一思想过程，我们不难发现，其中最重要的一点是，你必须把对方抽象化，从而神圣化。共产党不论做甚么事，总是要打出党的名义、组织的名义、国家的名义或人民的名义。有时它也会打出伟大领袖的名义，不过在這时，“伟大领袖”本身就变成了一个抽象的词汇，它不再是肉体凡胎的个人，而是一个符号，一个伟大的、神圣的化身或象征。共产党从不告诉人们某某决定是由张三或李四提出来的，王五曾经提出过异议，赵六投了弃权票，

等等。共产党永远对外笼统地宣布那是党的决定、组织的决定。你可以对具体的张三、李四表示不满或不同意，你怎么好对党、对组织不满和反对呢？许多党员早就习惯于把党看作一个坚强统一的整体，它永远代表着真理，代表着正确，因此我们永远需要无条件地服从。许多非党人士也早就接受了这套逻辑。不是要听党的话吗?那就连党骂你的话也得听，连党骂你骂错了的话也得听。在他们看来，这就叫做忠诚。不要以为只有极少数狂热的极端分子才会实行这样的思考逻辑。因为面临着党的批评，申辩既是无效，抵制更是危险。换句话说，在不忠诚不行的时候，人们只好忠诚。问题在于，一旦人们选择了忠诚(哪怕其间包含着无奈，因此既谈不上真正的选择，也谈不上真正的忠诚)，他们就可能会真的忠诚下去，以致于到头来我们都很难分得清孰真孰假，几分真几分假。不少人开头有假，后来也就几乎成了真。

58．锻炼与考验的陷阱

　　当黑格尔说时代精神的巨人在大步前进中免不

了会踩伤一些无辜的花草时，他自然懒得为那些被踩伤的无辜花草设身处地思考一番；当列宁说在两个人殊死搏斗中你怎么能说哪一拳必要哪一拳不必要时，他大概也不肯去想一想那不必要的一拳击中后别人当作何感受。中共领导人有时倒对他们略去不谈的问题发表过一些议论。刘少奇讲到要加强个人修养，要受得起委屈，要能忍辱负重。毛泽东还说受到不公正对待有着许许多多的好处，并引用一大段太史公报任安书中的话作为左证。文化革命中，各屑领导的当权派都被造反派“炮轰”“火烧”了一阵，但造反派的这种做法原是从先前的当权派那裹学来的：有哪一次运动不是伤及一大片呢?思想改造既是针对整个知识分子，其伤害面更广泛。那么，大家又是如何承受的呢?这就涉及到另一个重要的概念，曰“锻炼”，曰“考验”。

人真是语词的动物。天下许多坏事，只要顶上一个好名称便可畅行无阻。若问在当年，我们为甚么会那样积极热情地欢迎各种折磨，因为我们以为它是“锻炼”；我们为甚么会毫无怨尤地接受那些无端的惩罚，因为我们以为它是“考验”。呜呼，锻炼，考验，多少罪行假汝之名而行!

需要说明的是，我并不是说，在共产党统治下．一切“锻炼”都是摧残，一切“考验”都是折磨。应该承认，当年的共产党确实有股斯巴达的精神，因此在不少情况下，从共产党的角度看，锻炼确是锻炼，考验确是考验。我这裏只是说，靠着“锻炼”和“考验”这两个动听的名词，共产党极其方便地进行了一大套对人的摧残折磨，而我们则极其愚蠢地接受了它们。

在思想改造过程中，“锻炼”和“考验”的作用至少有两个。第一，它使我们以逆来顺受的态度，接受了很多我们本来并不情愿接受的东西：不近情理的批评，不公正的待遇，等等。这一层道理比较简单，不必多说。第二，一旦人们以接受锻炼、经受考验的态度去对待那些错误的批评和错误的惩罚并为此而付出长期的、沉重的代价之后．他们就很可能对那些使自己深受其害的错误批评和错误惩罚有意识地进行辩护，因为那也是为自己的逆来顺受进行辩护。于是就会出现十分怪异的现象：被压迫者要主动地替压迫者讲好话，被压迫者竭力否认自己受到了压迫。此间的奥妙在于，如果你承认自己受到压迫，你又如何解释你当年的逆来顺受?那岂不证明你不是很怯懦便是很愚蠢?你为了使自己的行

为合理化，你就不得不连带着把那种不合理的遭遇合理化。

在小说《绿化树》中，张贤亮描写了一个知识青年被打成右派罚去劳动改造的故事。在“题记”中，作者引用了苏联作家阿．托尔斯泰用以比喻知识分子思想改造的艰苦性的那句话“在清水裹泡三次，在血水裹浴三次，在碱水裹煮三次”，说明苦行、苦难乃是个人精神成长之必需。张贤亮告诉人们，只要“具有自觉性，人越是在艰苦的环境，释放出来的能力也越大”；有了这种自觉性，痛苦也就“到处可以随时转换”成欢乐。在讲到众多的知识分子在那段时间遭受的厄运时，作者说那是“历史必须要我们付出的代价”。

不难看出，张贤亮的这些观点，正好为上述分析提供了印证。他把受迫害、受摧残解释为经受磨炼，美化为个人精神成长的必经历程。当然，作者的态度也有一定的道理。人到无奈时，不得不达观。当人们无法改变厄运时，他就应该勇敢地面对厄运，承受厄运，并力图从厄运中发掘出意义。但无论如何，厄运毕竟是厄运而不是幸运，尤其是这裹的厄运纯粹是人为的，它是十足的迫害。因此，不论我

们以何种积极的态度去承受它，我们都必须保持我们的抗议精神。不错，在当年的条件下，许多受害者对自己的遭遇都缺乏清醒的认识，即使他们知道自己无辜受害，他们也无法查清其根源和责任所在，所以他们只好抬出“历史”，把自己的不幸理解为历史前进中难免的小误差。张贤亮以被踩伤的无辜花草的身分，把严酷的迫害推给了那个庄严而抽象的“历史”，从而也就免除了迫害者的一切个人责任。

另一个突出的例子是丁玲。在经历了二十多年的迫害打击后，丁玲重返文坛，发表了不少文章和讲话。当问到昔日在北大荒被罚去养鸡场劳动改造一事，丁玲闭口不提身为作家而被禁止写作的痛苦，反而大讲养鶵工作如何有趣，如何有益。丁玲宣称，在过去二十多年中，她“很少感到空虚”，一直对共产党充满信心。如果我们想到当年的丁玲在饱受打击的情况下还能在北大荒认认真真地养鶵，那无疑是令人感动的。但对于她后来始终不肯对当年的迫害发出严正的谴责，我们就不能不感到失望了。逆来顺受本来无可厚非，在厄运下保持积极态度尤为可贵。可是，倘若因此而导致对恶行的美化文饰，那就是另一回事了。“锻炼”、“考验”可以构成美丽的陷阱，道理就在于此。

这种效果在那个有名的“母亲错打了孩子”的讲法中表现得相当充分。一些受共产党无端迫害二十多年的右派分子(例如有“牧马人”之称的曲啸)在谈及这段经历时，不去控诉压迫者的蛮横残暴，反而将之比作“母亲错打了孩子”。应当看到，讲这种话不一定只是为了取悦共产党，在不小的程度上也是出于为自己辩护的需要。你错挨了打，但你既不哭喊抗议，更不出手回击，而且还要不断地和打人者套热乎，除非是强行隐忍，否则便很难解释。如果你要说明你的不计较是有道理的，你就必须把错挨打一事说成是纯粹的误会，而且必须是来自最亲爱者最具善意最难避免的误会。“打是疼骂是爱”，连打错了的时候也是如此。既然迫害不是迫害，屈从也就不是屈从了。

59. 语词的魔障

上节的分析提示出一个大问题，那就是语词在社会政治生活中的巨大作用。我们思考任何事物、任何行为时，我们常常不是思考那个事物或那个行

为本身，我们衹是在思考它们的名字，或者说，我们总是借助于语词进行思考。造就意味着，对于同样一件事物或同样一件行为，我们给它们安上甚么名称，那会对我们的思考产生莫大的影响。不同的名称暗含着不同的价值倾向或感情色彩。因此之故，当人们采用某一套语词而不采用另一套语词进行思考时，其最终结论往往在一开始就已经包含于其中了。

汉语词汇极为丰富，同一件事可以有多种词汇来表达，或褒或贬，有时仅在于一字之差。“弑君”当然是大逆不道，“诛一夫”却又是天经地义，虽然它们都是讲杀皇帝这同一件事。说“压制”、“迫害”、“惩罚”、“折磨”，这会唤起一种感觉，说“帮助”、“教育”、“锻炼”、“考验”，这又会唤起另一种感觉。而它们也常常是讲的同一回事。汉语词汇的这种丰富性和强烈的褒贬性，对文学创作也许极好，但对于理性分析却相当不利。国人缺少用中性词汇思考的习惯，这样于分析与沟通会造成不少的障碍，对此我们必须给予相当的注意。

60. 自我批评为何需当众进行?

自我批评是思想改造运动中的一个极其重要的环节。学习与批评(或批判)的目的在于促成人的思想转变，自我批评则是接受和实现这种转变的明确宣示。

单从外部形式上考察，我们可以发现自我批评有一个显著的特点，那就是它常常被要求以公开的方式进行。这就和基督教的忏悔或儒家的修养很不相同，后者基本上是独自进行的。不少基督徒要找神父忏悔，但神父有义务替忏悔者保密。如果你要将之公诸于世，那只能基于你的自愿。忏悔的这种私密性或个人性意味着：1. 你的思想是你自己的事，他人无权干涉；2. 忏悔是向神忏悔，以期求得神的宽恕，唯有神才享有这样的权威。儒学是“为己之学”，因此修养的个人性也是不言而喻的。与此相反，在思想改造中，我们常常被要求当众自我批评。这是因为，在共产党那裏，一个人的思想不只是自己的事，也是众人的事，社会的事。思想改造不是为了个人灵魂得救或个人成仁成圣，而是对社会负责。举凡我们的一切，包括我们内心深处最隐秘的思想，都不只属于我们自己，而是属于党，属于“人民”，

因此不应有任何隐瞒。在党和“人民”面前，个人无权坚持自己思想的独立性。早在五十年代初期，共产党就提出过“向党交心”的口号，其根据．其意义，正在于此。

我们知道，思想改造之所以引诱许多人真诚地投入，那是利用了人的向上之心，利用了人们用某种理想人格或道德标准指导自己，监督自己，提升自己和实现自己的崇高愿望。借用弗洛依德的话来讲就是，自我用超我来衡量自己，努力实现力图满足理想的日益完美的严格要求。然而问题在于，在思想改造中，这套理想标准是由共产党制定的，更重要的是，它是由那个实在的而非抽象的党和领导者的意志去监督实行的。基督教的上帝是彼岸的存在，儒家的理想人格是历史的存在，共产党却是此岸的、现实的存在。自我批评不是面对神灵，不是面对想象中的古人，不是面对自己，而是面对党，我必须承认党的无上权威。在这裏，超我不是内在的抽象，而是外在的实在。因此，自我批评就不是如何使自己实现自己理想的期许，而是如何使自己符合党的要求。我的思想是否错误，我是否需要自我批评，不取决于我自己的认识，而取决于党的判定。我的自我批评是否成功，要看党是不是表示谅

解表示接受。不管我自己如何竭诚，“触及灵魂”，但只要在党那裏通不过就不算数。如果我拒绝党的标准党的要求，我就会被党所抛弃，从而也就是被党一手控制下的社会所抛弃。在基督徒那裏，忏悔与否关系到一个人在死后能不能进天堂；在思想改造中，自我批评不过关则会使你在活着时就入炼狱。

61．对自律的破坏

如前所言，在思想改造中，自我批评常常被要求当众进行。正是这一要求，使得自我批评从理论上所说的自我提升变成了实际上的自我糟践。

人类学家本尼迪克特在比较西方文化与日本文化时，提出了“罪的文化”与“耻的文化”这两个概念。她认为西方文化可称为“罪的文化”，日本文化可称为“耻的文化”。后来有人把“耻的文化”也归之于中国，被看作是东方文化的特征。按照本尼迪克特的解释：“真正的‘耻的文化’依赖外部的制裁以达到好的行为，不像‘罪的文化’，好的行为是罪的一种内化的信念。耻是对他人的批评的一种反

应……它需要观众或至少想象中有观众存在，而罪则不然。”*由“耻”的概念我们会联想到“面子”的概念。费正清说，对中国人而言，面子是一个社会性的东西，个人尊严是从适当的行为及社会赞许中获得的。“丢面子”则是由于不能遵循行为的法则，以致于在别人看来处于不利的地位。在中国人那裏，个人价值不是像在西方那样是内在于每个人的心灵，而是外铄的，从外部获得的。对于上述见解，后来的学者们提出过若干修正意见。譬如，皮尔斯和辛格就指出，罪的意识来于做出逾越规矩之事，而耻的意识来于未达到某一理想目标。倘用现今中国人习惯的话来讲，罪是指有错误，耻是指有缺点。不论我们对罪与耻作何理解，有一点倒是明确的，那就是它们都能起到推动人积极向上的作用。

那么，在思想改造中，自我批评与所谓罪感或耻感又有甚么关系呢?

首先，共产党混合利用罪感或耻感来迫使我们思想改造。你说过错话，做过错事，你当然应该检讨，这是在利用罪感。如果你说“我又没犯甚么错，凭甚么要自我批评”党就会说，难道你就十全十美了吗?难道你就已经是百分之百、彻头彻尾的无产阶

级了吗?——这又是在利用耻感了。然而，不论是利用罪感还是利用耻感，到头来共产党都把它们变成了完全相反的东西。

道理很简单。一般认为，罪感是自律的，耻感是他律的，但也不尽然。我讲同金耀基等人的分析，耻感兼有他律与自律两重性。古之儒家讲“慎独”，讲“省察”，均是强调人作为道德性主体的自律行为。着眼于自律性，我们就该承认，一个人不论是有缺点还是有错误(此处的错误当然不是指违法乱纪，“罪”不等于“恶”)，我们都应当寄希望于他自己的主动改进，而不应该对之强制。不错，共产党也说过自我批评要靠自觉，但是它既然造就了一套强大的社会奖惩机制，从而使得人们非“深刻检讨”便不能过关，不能受到信用以至要横遭迫害，因而在事实上它严重地破坏了这种自律性。由此引出的显著恶果之一便是虚伪和是非颠倒。有些人故意夸大自己的缺点错误并对之进行过火的批判。他们这样做决非出于罪感或耻感，而是为了炫耀，为了向权势者讨好。相反，那些一向为人方正的君子，既不情愿在大庭广众下贬抑自己，况且也实在找不出多少问题值得检讨，反而容易被党视为落后和可疑。

62．对他律的破坏

着眼于他律的耻感，当众自我揭发自我批判更是适得其反。既然耻感的作用在于，为了避免招致他人的耻笑，所以才努力压抑内心的阴暗意识而在外部行为中规中矩，那么，把内心的阴暗意识统统暴露出来从而使自己蒙受羞辱以及陷于不利的地位，岂不正好构成了对耻感的彻底打击?古人言，讲淫，论事不论心，倘若论心则天下无君子。这就是说，一个君子若要保持其形象，维护其尊严或曰面子，他不仅要不做出任何淫的行为，而且还必须掩盖其内心中淫的意念。假如他把自己内心的淫念都公诸于众，那么，在实际上他或许仍不失为君子，但他作为君子的形象和尊严就丧失殆尽了。他几乎会像真正做出淫事一样地感到丢脸并遭到社会的轻视。再说，思想属于自己，讲出来便可能影响别人。一位君子若当众讲出他的淫念，那又大有所谓“性骚扰”的嫌疑了。共产党叫你“交心”，叫你“暴露活思想”，“深挖思想根源”，叫你把内心最隐秘的思想，包括对党的怀疑和不满都统统讲出来。等你和盘托出时，它又说你“借交心反党”，“借自我批评

之机放毒”。在历次运动中，因老实交代，深刻检讨反而自陷于祸者不知几几。抛开这种陷人于罪的卑劣行径不谈，当众自我揭发自我批判的普遍后果是，它有力地摧毁了人的尊严，至少是摧毁了人的“面子”。对于摧毁“面子”这一点，共产党倒是自认不讳的。譬如姚文元早就写过文章批判所谓“面子”观点，把它归在“资产阶级腐败思想”的名下。我这裏不是笼统地维护一切“面子”，更不是笼统地否认公开自我批评的意义。关键在于，上面提到的自我揭发自我批判，都是针对个人的隐私，针对个人的思想，而不是针对人的社会性行为，此其一。其二，正确的自我批评，如同忏悔和修养一样，目的是自我提升而非自我糟践。它需要借助包括知羞耻之心在内的一些因素作为动力。因此，摧毁了耻感，在相当程度上也就摧毁了人积极向上的一股内在力量。无怪乎在每次大规模的交心运动或自我批评运动之后，参与者们大都灰头土脸，意气消沉了。与此同时，唯有党高高在上。党是从不作此种自我批评的，这就加强了党对人心的控制力。即便在迫不得已之时，党承认自己犯有某种失误，它也从来不会当众暴露其思想的阴暗面再给自己上纲上线。相反，它只是一味地强调自己是如何地“为人民服务”，“好心办错事”等等，从而维护住自己的无上权威。

在“新社会”，只有党才有面子，而且是绝对的面子，而广大知识分子则连起码的尊严都被剥夺了。

63．利用耻感摧毁耻感

既然人人皆有耻感，那么，人们又如何会接受那旨在否定耻感的当众自我揭发自我批判呢?原来，共产党在这裏还巧妙地利用了人的耻感。它是利用耻感去摧毁耻感。共产党宣布，广大知识分子的世界观都是资产阶级的或基本上是资产阶级的。这就预先把知识分子摆到了一个不那么光彩，不那么体面的位置上。由于共产党一手遮天，它很容易让自己的声音变成所谓社会舆论。我们知道，耻感具有他律性，也就是具有从众性。耻感强的人往往最在意周围舆论的评价，一旦“四面楚歌”，他就忍不住要“弃旧图新”了。本来，没有人愿意否定自己，可是在现在，否定自己倒成了肯定自己的必要方式。你只有承认自己落后才能证明你自己先进，而且还是越承认自己落后便越证明自己先进。不顾羞耻反而会赢得称许，反而会觉得光荣。这样一来，耻感非但没有成为自我揭发自我批评的阻力，反而倒成

了它的动力。当然，总会有些人不肯进行这种“自我批评”，不过他们受到的压力越来越大。压力一方面来自手握生杀大权的党，另一方面则来自那些已经投身自我批评的同事。费孝通写道：“大家在闹改造，于是发生了‘改造竞赛’……于是又发生了怕落后带累了前进，发生了‘一起丢包袱’的口号。前进应当努力，那是不错，但是落后的如果不同样努力，不是落后的沾光了么?”“乍一看去，此话甚是不通。落后者既然不讨党的欢心，到头来免不了会惹上一身麻烦(起码是得不到信任重用)，怎么还说“沾光”?其实，这表明了“前进者”对“落后者”的暗中嫉妒。这些“前进者”内心的想法无非是：“我们都当众丢了丑，你却还是一副清清白白的模样，那岂不是太便宜了你?”所以，某些“前进者”往往比党还要急于向“落后者”施加精神压力。他们一口咬定，你之所以没有当众暴露自己的见不得人的思想，那决不是因为你内心更光明，那只证明你内心更黑暗！“一起丢包袱”者，一起丢脸面也。在那些不肯自我揭发自我批判的人方面，许多人也会困惑起来。当他们看到周围那么多人都在争先恐后地当众谴责自己，免不了会怀疑自己原先的厌恶心理是不是真的不对头。既然众人都讲出了许多坏思想，大概我自己也好不到那裹去。小说《洗澡》写到，

在目睹了一番羣众性的自我揭发自我批判之后，那个天真老实的知识分子许彦成真诚地说道：“我常看到别人这样不好那样不好，自己却是顶美的。现在听了许多自我检讨和羣众的批判，才看到别人和我一样的自以为是，也就是说，我正和别人一样地这样不好那样不对。我得客观地好好检查自己，希望能得到羣众的帮助。”22 耻感既是他律的，因此大家都丢脸就似乎等于大家都不丢脸。正好像大家都脱光衣服，你就不再为自己的赤身裸体而那么觉得不好意思一样。但是，耻辱终究是耻辱。假如说在知识分子之中大家还以为彼此彼此的话，那么在社会其它人的心目中，知识分子的地位无疑却由此打了大大的折扣，而党的权威则由此大大的增加了。

有必要对上段中最后一点多说几句。应该看到，当众自我批评并非共产党思想改造运动所独有的特点。某些原始部落，某些宗教团体或革命团体也有类似的习惯。若说起在自我批评中小题大作，对自己的过错拚命上纲上线痛加谴责，那在各种形式的自我批评中都不少见。和思想改造一样，人们这样做的目的也是为了获得集体的承认和接纳，其效果则在于加强了集体对个人的控制。但和思想改造不同的是．在其它集体的此类活动中，人们通常不会

产生屈辱感，反而会产生某种优越意识。不错，真正的信者总是显得很谦卑。但正如费尔巴哈所指出的那样，信者的谦卑不过是倒转过来的高傲。无论他们如何乐于承认自己罪孽深重，他们始终坚信，相比于他们这个集体之外的芸芸众生，他们在精神境界上要高超得多。

可惜的是，在共产党统治下进行思想改造的知识分子却没有这份高傲的资本，因为他们没有可以与之比较的另一部分化外之民。在“新社会”，广大民众都被归为“革命羣众”。知识分子之所以尤其需要彻底改造，不是因为他们被认为比其它人在思想觉悟上高出一头，而是因为他们低人一等。这样一来，你就很难把那种屈辱转化为光荣了，除非是面对所谓“资本主义社会”裹的不曾受过革命洗礼的人们。造就是为甚么不少让思想改造整得灰溜溜的知识分子一到了西方人面前倒能显得颇为自信的原因。有人纳闷：为甚么同是思想改造运动，在延安整风时期，饱受折腾的知识分子尚不难“放下包袱，轻装前进”；而在“解放后”的运动中，知识分子却从此一蹶不振?这是因为前者能够以自己属于“革命队伍”而傲视其它大量的非革命队伍的人，后者却失去了这种衬托。党高高在上，工农大众天然更革

命，知识分子位于“人民”的最边缘。在这种巨大的精神压力下，知识分子又怎么抬得起头来呢?

64．关于劳动者的一个神话

共产党在名义上抬高工农劳动者的政治地位，强调工农劳动者具有更高的革命性，以此作为实行思想改造运动，打击知识分子的一个重要根据。我们知道，早在本世纪二、三十年代，就有一批人鼓吹劳动者比知识分子更有道德的神话。这种神话在矫正知识者轻视劳动者这一偏见上不无积极意义，但不幸的是，它也为尔后针对知识者的思想改造运动起到了某种理论铺垫的作用。有趣的是，在思想改造运动已经被否定的今天，仍有一些人以略为不同的方式继续重复着类似的神话。

在“一个老知识分子的心境素描”中，萧干写道：“许多往事都使我深深感到，即使在文革期间，真正的工农也仍是善良的。少数知识分子整起旁的知识分子来，才手毒心狠呢!”(23）在电影〈牧马人)中我们看到，知识青年许灵均被打成右派罚去牧区

劳动改造，当地牧民对他并不歧视。“文革”中城里的造反派前来揪斗，牧民们还想方设法地保护他。在牧民的热心撮合下，他和一位从四川农村逃难来的姑娘结了婚，夫妻恩爱无比。后来，许灵均的右派问题得到改正，邻人前来祝贺，许的妻子李秀芝说：其实从结婚那天起，他在我心中就不是“老右”了。电影的编导者力图以此证明，在那极左路线猖獗的岁月，许多知识分子都遭受到极不公正的对待，但广大工农劳动者仍对他们表现出深切的同情、关切和理解。

持有上述看法者人数或许不少；不过它却未必经得起推敲。

凭甚么说乡下人就比城里人，工农就比知识分子在对待有“政治问题”的人的态度上更善良、更公正呢?一件事便足以构成否证。众所周知，在广大农村，地主分子和富农分子的境遇一直十分悲惨(直到毛时代结束)，决不比城里的五类分子更幸运，尤其是地富子女。同样是黑五类子女，如果是城里人，有时还可能获得和普通人相差无几的待遇；若不幸而身处农村，即使你不曾犯有任何过失也是准专政对象。如果我们把婚姻状况视为一个人(主要是男人)

社会地位的标志——它常常是如此，那么我们都知道，在农村打光棍的地富子弟的比例要比在城里的高得多。而他们娶不上媳妇的主要原因还不是他们在经济上比邻人更贫困，而是他们在政治上倍受歧视。

我在第 19 节指出：在中国，相比于知识分子，“一般工人，更不用说一般农民，其处境绝不是更优越些”。否则，为甚么“从来只有‘犯错误’的知识分子被贬去当工人、当农民．决没有工人或农民因为‘犯了错误’去罚做知识分子工作的”呢？和官方宣布的排名次序（工人阶级、贫下中农、知识分子）相反，事实上，在大数情况下，知识分子的境遇（包括工作条件、物质报酬等，却不包括名义上的政治地位）常常比工人，特别是比农民略高一筹。下放劳动之所以是一种惩罚，就因为它把你从原先一种较好的环境驱逐到一个更坏的环境。这裏有两个问题需要说明：

1．在思想改造运动和其它意识形态领域的政治运动中，知识分子通常被列为运动的重点对象，因此他们受到更直接、更强大的压力(包括胁迫与利诱两个方面)。造就导致了知识分子之间严重的猜忌、

分化和相互倾轧。相比之下，其它非知识分子，特别是一般缺少文化知识的工农，由于所受压力较小，故而比较容易在此类运动中保持某种不介入的态度，那并不证明“真正的工农”都很善良，唯有少数知识分子才“手毒心狠”。不错，知识分子更了解知识分子，所以一旦整起你来，往往更能击中“要害”。宋江在浔阳楼题写的那首诗，就是让另一位读书人黄文炳一眼看出问题，上纲上线到“谋反”的高度而定成死罪的。倘换上一位“大老粗”的官员，也许还没有这般敏锐。但“大老粗”中也决非没有好事之徒。这种人虽然没有深文周纳的本事，但若是强充内行，胡乱上纲起来却同样让人吃不消。“秀才遇见兵，有理说不清”。“文革”中，不少工宣队、贫宣队或军宣队的人，在整起知识分子的时候，那种武断、荒谬、粗暴、凶狠，何尝又比“秀才”们逊色呢?

65. 是反映还是“反”映

2. 一个人因“政治问题”而下放，这表明他从一个较好的环境被降到一个更坏的环境。它本身已经体

现了惩罚。因此，在新环境下你会感到与周围人际关系的紧张性有所缓和。在过去的环境中，别人歧视你，是因为别人认为高你一等或者是认为你低人一等。如今你果然掉到更低一等或低几等的位置上去了，在这裏大家都彼此彼此，歧视自然也就减轻了。在广大身处社会低层的粗工和贫苦农民眼裹，来自城里的下放者们，就算头上戴有甚么政治帽子，其实也不比他们自己的地位更低。由于制度的约束，绝大多数粗工和贫苦农民都很少有希望能摆脱自身处境，而下放者们既是从“上面”掉下来的，说不定有朝一日还可能会再回到“上面”去。就算回不去了，那充其量不过是和他们一样干一辈子粗活罢了。既然如此．他们为甚么要歧视你呢?

再以婚娶一事为例。我们知道，一个下放者(不论是下放知青，还是下放干部，甚至是下放的右派)倘要打算和一位乡下女子成亲，通常都并不困难——也就是说不比农民更困难，一般都优于当地的地富子女。在为数不少的单身下放者中，主要不是因为对方不干而是因为自己不肯。不肯的原因多种多样，不可一概而论，眼下我不打算对此进行分析。我只是指出这个事实，证明下放者的实际地位并不比普通农民更低。电影《牧马人》试图说明，在知

识分子蒙难之际，劳动者如何别具慧眼，不嫌弃你的右派身份。这就假定了一位“盲流”的乡下女子的地位要大大地高于一个下放的右派知青。那显然是与现实不符的。假如说许多观众确实获得了上述印象，那仅仅是因为电影中的李秀芝十分美貌。众所周知，美女是不讲贵贱出身的。如果李秀芝果真如此年轻美貌(且不说还相当聪慧能干)，正所谓“天生丽质难自弃”，她完全可能有更好得多的遭遇，那又何苦背井离乡，只身千里，去投靠一个她素未谋面的人，并匆忙草率地接受一些陌生人的怂恿而和一个只有一面之交的男子成婚呢?原著的作者张贤亮曾经讲过，在他笔下的那些美丽多情的下层妇女，无非是他“梦中的洛神”。这就是说，那不是现实生活的反映而祇是它的“反”映。那么，由这种“反”映引申出来的种种意义自然也就成了空中楼板。我当然不否认，在过去那段岁月裹，确有一些工农对蒙难的知识分子表现出可贵的同情与理解。不过，同样的高尚行为也发生在一些知识分子和其它阶层人们身上。所以我们没有理由厚此薄彼。

66．孝道与忠诚

让我们再回到正题上来。

我在第 58 节指出，把共产党打击知识分子比喻为“母亲错打了孩子”是相当荒谬的。然而，在这一荒谬的比喻背后还包含着更多的政治文化信息。在中国的政治文化传统中，统治者与人民的关系一向被比作父母与儿女的关系。忠不过是孝的延伸。中国人(包括一九四九年后成长起来的中国人)从小就被教育要听话，从听父母的话到听领导的话。这似乎是不言而喻的。我们几乎在不知不觉之间就接受了把领导视为父母替代物的观念。利夫顿在说明中国思想改造运动的文化渊源时强调了“孝”的意义。那显然是很有道理的。

孝的含义并不单纯。孝不仅表示在行为上的顺从，还表示在情感上的依赖。孝顺的儿女之所以要听父母的话，那不仅是因为他们认为父母更正确，而且还因为他们觉得听话能讨得父母的欢心，他们自己则能从父母的欢心中获得一种情感上的满足。当己意与父意相悖时，通常他们倒不以为放弃己意有多么痛苦，相反，忤逆父意更让他们难受。因此之故，当冲突不太尖锐不太深刻时，他们更乐于放

弃己意顺从父意。

在中国的政治文化环境中(或许不只是中国)，把孝的概念转化为忠的概念是很容易的。对许多中国人来说，“忠”既是一种承诺，又是一种感情。一个人决心服从君主的命令，并且为此而感到愉快。一般来说，一个缺乏独立精神的人，常常会甘愿让自己依附于某一个强者，这样他可以获得安全感、幸福感，以及免除个人自由选择重负的轻松。这种人未必没有自我实现的意愿，只不过他们宁肯在现成的权威的规定下去追求它，因为他们害怕由独立而带来的不确定性。

分析共产党的思想改造运动，我们不难发现，许多知识分子，尤其是“长在红旗下”的知识分子，往往正是以这种“忠”的态度去看待他们与党的关系和与领袖的关系的。尽管说共产党革命猛烈地抨击传统的忠孝观念，有力地破坏了传统的家庭纽带，但那只不过是用国家取代了家庭，把由孝及忠的延伸一开始就更完整、更有力地转移到自己的头上而已。这些知识分子首先被培养出所谓“无产阶级革命感情”。从这种感情出发，他们把“听党的话”、“听毛主席的话”视为天经地义。那个日后被认作是极

梏的依附性，在起初反而赋予了他们自以为属于伟大整体之一部分的亲切感、优越感和充实感。文革初期的红卫兵，睥睨天下，不可一世；然而红卫兵最喜欢的自称却是“伟大统帅的红小兵”。注意这个“小”字，它是指涉小，表示弱者对强者的隶属；它又是指幼小，表示幼者对长者的依恋。他们以“小”为傲为荣。在别人面前，他们强充大丈夫，在领袖面前，他们甘为小儿女。在他们心目中，服从不是勉强之事，苦恼之事，而是快乐之事，幸福之事。和其它知识分子，主要是和老一代知识分子不同，他们接受思想改造的号召几乎是不假思索的——至少在一开始是如此。道理很简单，改造意味着再教育，它以被改造者事先受有一种教育为前提，而这批知识分子本身却是党的教育的直接产物。对他们来说，“改造”一词差不多是不通的(参见第 5 节)。他们无非是接受教育而已。假如在后来的思想改造过程中，他们也经历了和老一代知识分子相似的内心冲突，体验过其间难以言喻的巨大痛苦，在很大程度上，那其实是一个日益长大的躯体在奋力挣脱先前加于其上的紧身衣。

67．从听话始，到听话终

借用弗洛姆的概念，思想改造的最终目的，是建立起权威主义良心。所谓权威主义良心，是指外在权威的内在化。当人与权威仍处于外在的关系时，人服从权威主要是出于对惩罚的畏惧和对奖赏的渴望。他知道他是在服从别人而不是在服从自己。权威的内在化意味着权威成为自我的一部分，从而使得服从权威也就是服从自己。我们被要求听党的话，听毛主席的话。但是党并不满足于我们只是消极、被动地听话，党还要求我们努力学习，认真改造，“自觉地掌握无产阶级世界观”。我们被要求同时接受两种权威：一个是党的权威、领袖的权威，另一个是理念的权威、思想的权威。一事当前，我们既需要听从党的指示，又需要遵循理论的要求。不错，我们一直被告知这两种权威是同一的，但实际上，我们越投入现实的政治生活，越认真地学习理论，我们就越会发现这两种权威之间有矛盾。众所周知，权威主义的首要禁令是反对个人自认权威，然而，“自觉掌握无产阶级世界观”这一要求，倘若被人们认真实行，那却正是我们自认权威。我们知道，在权威主义之下，不服从是最大的罪恶，可是，当党的权威与理念的权威发生冲突时，对任何一个的

服从都意味着对另一个的不服从，我们又将如何是好呢?在弗罗依德那裹，随着“超我”即父亲形象的建立，真实的父亲要么退隐，要么被杀(俄狄浦斯情结)。在思想改造中却不然。那个外在的权威在人们心中内在化之后，依然外在地存在。这样，“超我”也就始终确立不起来了。

结果是很清楚的。不论在起初我们如何真诚地相信，党号召我们思想改造是为了帮助我们自觉地掌握正确的世界观，或迟或早，我们总会发现，它所希望并强求于我们的，只不过是“听话”而已。从听话始，到听话终。区别在于：假如在先前，我们的“听话”还带有较多的自愿的话，那么，越到后来，它越带有强迫性。如果说，权威主义良心是良心发展的初级阶段，那么，我们就必须说，思想改造充其量是建立权威主义良心。但更恶劣的是，它竭力阻挡良心向着高级阶段发展。既然人心具有追求独立自主的天然发展趋势，因此，思想改造越来越需要依赖暴力的威胁才能维持住它的所谓成就。在这种情况下，一个人会出于恐惧而表示顺从，同时，却又会矢口否认其顺从是出于恐惧。这种人将被奉为思想改造成功的典范。谁能说这就不是毛泽東的本来目的呢?

68.“改造好了”就是吓怕了

宋人欧阳修写过一篇“纵囚论”。唐太宗六年，有死囚二百人。太宗下令准其返家探亲，然后再回到监狱接受死刑。这三百多名死囚果然被纵还家，又果然如期返回监狱。乍一看去，这件事充分证明了太宗恩德之深，连死囚都被彻底感化而变得有信有义。然而正像欧阳修指出的那样，恪守信义，视死如归，连君子都很难做到，怎么能期望于死囚们呢?问题在于，当死囚们得知太宗下令纵其还家时，他们已经猜度到如果他们如期归还，太宗一定会赦免他们。而唐太宗则是料定了死囚们必然会回来所以才有意下令放纵。欧阳修说：“夫意其必来而纵之，是上贼下之情也。意其必免而复来，是下贼上之心也。”因此，“吾见上下交相贼以成此名也。乌有所谓施恩德与夫知信义者哉。”24

千年之后，共产党重新玩起唐太宗纵囚的把戏。共产党常常让一些遭受过打击迫害，包括一些仍在“接受改造”的人士出来亮相，让他们在报纸广播

对公众发表文章讲话，让他们接待外宾，甚至让他们参加甚么代表团出国访问。而这些人果然也大都“不辜负党的信任”，他们决不利用公开讲话的机会控诉共产党的罪恶和倾吐自己的怨愤。他们只是一味地歌颂党的丰功伟绩，忏悔自己往日的过错，感谢党的及时挽救，现身说法回击“国内外阶级敌人”的“造谣诬蔑”。有的人也要讲述自己身受的不公正待遇——但那一定是在党已经为他们“平反”之后；有时，他们也会讲到党的错误——当然是按照党已经公布的口径。最难做到而又必须做到的一点是，他们一定要向世人讲明，党虽然犯过错误但仍然“伟大光荣正确”，自己虽然蒙受不白之冤，但仍然从中获益良多。党利用这些人的表白，显示了思想改造政策的巨大成功。这些人则利用党赐予的机会，赢得了自己处境的某种改善。

老作家萧干讲过一段有趣的往事。一九七九年夏，作家协会通知萧干，要他参加一个代表团访问美国。萧干回想起一九五零年时，他也曾获通知加入一个访英代表团，临行前还和代表团其它成员一道受到周恩来的接见。但就在出发的头天深夜，他的代表团成员资格被取消了。这次他又被选为代表出访外国，那无疑表明了党组织对他“个人政治上

的评价有了变化”。按照萧干自己的叙述：“当时我的戒备心理并没有完全解除。积极方面，我决心此行要为像我这样过去不受信任的知识分子争口气。此行，既要为国家争取朋友，消除误解，又要做到不说一句错话。”25 在访美期间，萧干十分小心谨慎。他被东道主邀请做十分钟的演讲，上级并没有要求他将讲演稿送审，但萧干还是“逐字写出，递了上去。”同行的是位老党员，萧干决定“一路上一切由他掌舵”。那人原先打算废掉萧干写好的讲稿(虽然已经过上级审定)，由他自己另起炉灶，萧干一口应允。祇是后来发现那人的讲稿太长，于是又决定仍用萧干自己那篇讲稿。萧干则坚持将那篇讲稿作为他们两个人的共同发言。到美国后，萧干处处和那位老党员一道活动。有的大学本来只邀请萧干一人，他便表示谢绝，直到对方改请二人才接受。访美归来后，照例要做报告，讲见闻，讲感想。萧干又回想起过去一位朋友在访问了某一西方国家后回来讲了几句富裕的情况便受到批判一事。于是他和他的妻子文洁若逐字写好讲稿，斟酌字句，“这一点最好不提，那一点需要冲淡一下”；讲时，则老老实实地照本宣科。讲完后，文洁若告诉他听众大多表示失望。萧干说：“那就很好，倘若他们听了过瘾，我就该担心了。”26

萧干这段描述的价值在于，他把自己当时的心理活动几乎和盘托出。原来所谓“不讲错话”，无非是不讲共产党不喜欢听的话(至于这些话本身是对是错，萧干自己未必没有不同的看法)。所谓“要为不受信任的知识分子争口气”，无非是借着这样一个看来可以不顺从的机会，进一步向党表示自己是真心顺从。听众(不管是国外的还是国内的)失望么?很好，因为那样，组织上就不会失望了。在所有道一切表现的背后，连希图奖赏的愿望都很少，更多的衹是出于恐惧。这就告诉我们，对许多知识分子而言，所谓“改造好了”，不过是被吓怕了而已。

69. 改造即驯化

也许，画家庞熏琴的故事更能说明问题。一九五七年，庞熏琴被打成右派，此后他受到长达二十二年的残酷迫害。在一九七九年的平反大会上，庞熏琴教授上台讲话。他大声朗诵了一首自己刚刚写成的诗，没有怨言，没有悲伤，有的是对党的一片忠诚。然而，就是这位庞熏琴，在一九八五年临终

弥留之际，一度产生错觉，他听见医院走廊上传来很响的说话声，以为又有人来揪斗他，顿时脸色发白、心惊胆颤。那难道不说明．在他那无怨无怒的忠顺外表之下，有的只是一颗被恐惧撕裂的心?

已故史学家程应缪为后人留下了一部记叙思想改造痛苦历程的《严谴日记》（一九五七——一九六零)。其中有段文字颇堪玩味，程应锷写道：“这些日子，又常常想：假如在更早一些时候，懂得对党千依百顺就能走向真理的道理多好!现在是不是晚了呢?我国先哲关于闻道的古训，又使我对于来日带着无限的激动之情。”？（一九五九年九月三十日)这段话或许不无讽刺之意。但倘若我们根据“对党千依百顺”一语便断言思想改造在程应缪身上并未成功，那就未必正确了。假如我们把思想改造成功定义为真心诚意认同党的真理，那么它在程应缪身上的确未能应验。然而，如果我们认识到共产党开展思想改造的目的，本来就在于使人们对之驯服屈从，那么我们就必须承认它在程应缪身上正是获得了预期的成功。

再讲一件较近之事。一九八九年四月二十七日，北京数万大学生为抗议《人民日报》四．二六社论，

决定不顾政府警告上天安门广场游行。一部分老师在校门口苦苦劝阻。从表面上看，游行者要比劝阻者更反共产党，但实际上，不少老师出面劝阻，并非由于他们不赞成游行的正当性，而是因为他们相信游行者是自投虎口。而许多游行者倒不认为共产党如同老虎一样凶狠残暴。中共领导人对劝阻者的心理未必毫无所知，但它后来还是宁肯表扬劝阻者。因为它期待于人民的，本来就是顺从，即使你不是出于爱戴而是出于恐惧。在小说《一九八四年》中，主人公温斯顿试图反抗“老大哥”，失败后他终于说出“老大哥不可战胜”的话。不论他说这话出于何种动机，那都意味着“老大哥”的胜利。

我在《哲思手剳》裹写过这样一段话：

“雍正乾隆之后，文字狱少了。那不是皇上开明了，而是臣民怕入骨髓了。君不见马戏团的老兽，很少挨鞭子。”28

70．逃避自由，逃避责任

毫无疑问，思想改造是对人心的奴化。提到“奴”字，人们往往会联想到脚镣手铐、拳打脚踢等景象，其实未必。除非奴隶要反抗，或者是主子怀疑奴隶怀有反叛之心，否则何苦劳神费力地去镇压?说“有压迫就有反抗”当然很对，说“有反抗才有压迫”也未尝没有道理。毛泽东说要造成一个既有统一意志，又有个人心情舒畅的政治局面，这本来是自相矛盾，因而不可能的。但倘若大家都放弃个人的独立意志，只在“统一意志”之下去“生动活泼”，那局面的实现似乎也不大困难。我把思想改造喻为人的驯化，一方面是指它对于人类伟大自由精神的否定，另一方面也是说明对精神的戕害在表面上不一定都像对肉体的戕害那么触目惊心。

其实，对某些人来说，与其心存异议而焦虑不安，倒不如放弃自由，接受驯化更令人轻松愉快。想当年，绝大多数知识分子都热烈地表示要“听党的话”，“做党的驯服工具”。其中，并非每一个人都是出于对党的无限迷信。尤其是那些年龄略长，阅历较深的人。他们害怕受到惩罚，同时也是因为他们希图免除内心冲突和个人责任。我们知道，驯化的本质在于一个人把自己看作是接受和执行他人意志与思想的工具，因此他对自己的行为便似乎不再

负有责任。宗璞在替冯友兰追随极左路线的错误作辩解时强调，冯友兰身处林下，只能听报纸和传达，也只能信报纸和传达(见第 42 节)。言下之意是“受蒙蔽无罪”。但这个“受蒙蔽”却大有可推敲之处。问题在于，作为一个有丰富学养和阅历的知识分子，谁不懂得兼听则明，偏听则暗的道理呢?如果你只肯听信共产党的一面之词，这就表明你的受蒙蔽实际上是出于自愿，起码也是半推半就。在不同程度上，我们都犯过同样的错误。我们在被别人欺骗之前，首先就欺骗了自己。

不久前，吴祖光去医院探望曹禺。曹禺不胜惆怅地讲起他一生写作上的失落。吴祖光说：“你太听话了”曹禺立刻答应道：“你说得太对了!你说到我心裹去了!我太听话了!我总是听领导的，领导一说甚么，我马上去干，有时候还揣摸领导的意图……可是写作怎么能听领导的?……”29 联想到十六年前曹禺对外国友人的那番表白“我是用我自己的笔写作”(见第 42 节)，如今的曹禺终于承认了他过去一直力图否认的东西。这一反省是相当勇敢的，也不失为深刻。“听党的话”是件便宜事：对了，有自己一份；错了，是党的错。这就是为甚么当年许多人甘愿放弃独立思考的原因。做驯服工具的好处在于

使自己免除掉个人责任，然而，一个人自动地放弃责任这件行为本身，却必须由这个人自己负责。“听话”是主动地使自己被动，所以，它不能成为自己说错话做错事的借口，因为它本身就是错误。不错，服从是任何社会生活结构中不可或缺的要素，但人类历史上最大量的蠢事和坏事，也都是以“服从”的名义做出的。在消磨了太好年华，浪费了无数精力之后，曹禺才恍然大悟：“写作怎么能听领导的?”当然不只是写作，不只是文艺，不只是学术，凡是人的思想活动，人的意见表达，都不应该以“听领导的话”作标准。这个道理极浅显，何以要几十年后才明白得过来?如此说来，曹禺的觉悟仍有不足之处。曹禺没有进一步讲出他当年为甚么要一味听话的动机，除开趋利避害的考虑之外，应该说听话者还有逃避自由(弗罗姆语)，从而逃避责任的意图。我们知道，思想改造包含有被动与主动双重因素，逃避自由、逃避责任便是主动因素之一。一个人倘若抱有这种动机，他就很容易接受思想改造并不觉其痛苦(归根结底，痛苦源于你坚持独立思考)，你甚至会感到某种轻松愉快。正如胡适写的一首小诗：“谁不爱自由?此意无人晓：宁愿不自由，也是自由了。”也许，这就是相当一批人能够颇为顺利地过好“思想改造”这一关的缘故。现在，他们当然会对

昔日的愚蠢感到可笑，但并没有，或很少有做了亏心事的道德不安。也就是说，他们至今仍在否认其个人应负的道德责任。曹禺是个作家，由于他“太听话”，到头来没能留下一部可以传诸后世的好作品，那总是令人懊丧的。别的听话者未必都有这种痛悔，他们或许还为自己能在几十年间平安无事而暗自庆幸呢。舆论对这种人通常是宽厚的，“受蒙蔽无罪”嘛，就算是责备一句“你太听话了”，那似乎也只是说你太幼稚或者是太老实，充其量是太愚蠢，那好像在个人道德上并不是甚么大毛病大缺陷。是的，那的确算不上甚么大毛病大缺陷。但正是借助于这许许多多“庸常的恶”(阿伦特话)，大规模的恶行才得以发生。

注释：①Robert M。Goldenson，cd.，The Encyclopedia 0 / Human J3C — havior：Psychology，Psychiatry，and Mental Health，Vol I(New York：Doubleday＆Company，Inc。，1976)，p 176②裴文中、张治中、吴晗、冯友兰、王芸生、叶浅予、费孝通、罗

常培、萧干、李子英、谢逢我：《我的思想是怎样转变过来的》

(北京：五十年代出版社，一九五零年四月)，第

四十六页。③同上，第九十五页。④周舵：<我母亲的自杀——一个案例的研究)，载于《明报月

刊》(香港)，一九九一年八月号。⑤同②，第二页、第三页。⑥刘青峰：《试论文革前中国知识分子道德勇气的沦丧)，载于

《知识分子》(美国)，一九九零年冬季号，第四十四页。⑦胡平：《给我一个支点》(台北：联经出版公司，一九八八年)，

第七十二页。⑧⑨⑩同②第一零一页、第一一八页、第七十一页。⑩转引自《开放》月刊(香港)，一九九四年三月号，第五十二

页。⑩见水晶：《五四与荷拉司》(香港：三联书店，一九八七年)，第

五十三到五十四页。⑩宗璞："三松堂断忆"，载于<这也是历史)(香港：牛津大学出

版社，一九九三年)，第三十五页。⑩引自[美]威廉．S．萨哈金：<社会心理学的历史与体系)，周

晓虹等译，贵阳：(贵州人民出版社，一九九一年)，第六七六

页。⑩见 Robert Jay Lifton，ThouZA ‘Reform and the Psy：hology

o / Totalism(New York：Norton，1969)，p。396.⑩(毛泽东选集)(四卷合订本 / 北京：人民出版社，一

九六八

年)，第七八六页。⑩Eric Hoffer，The True Believer(New York：Harper＆Row，

Publishers，1951)，p。62. ⑩索尔仁尼琴：〈古拉格羣岛)下卷，陈翰章、田大畏译(北京：

羣众出版社，一九八二年)，第三百九十九页。

. 134. ⑩刘宾雁："走出幻想"，载于《北京之春》(美国)，一九九三年

十二月号与一九九四年一月号合刊，第二十二页。④Ruth Benedict，The Chrysanthemun and the Sword

(Boston：Houghton Mifflin，1946)，p 223. ①同②，第七十四到七十五页。@杨绛：《洗澡》(香港：三联书店，一九八八年)，第二零七页。@萧干："一个老知识分子的心境素描"，载于《这也是历史》

(香港：牛津大学出版社，一九九三年)，第二百一十页。@见《古文观止》下册，吴楚材、吴调侯选(北京：中华书局，一

九七八年)，第四百三十一页。@@同④，第二百一十六页，第二百一十七页。⑥引自程兆奇："诛心的实绿"，载于《民主中国》(日本)，一九

九四年二月号，第五十三页。@胡平：《哲思手劄》(台北：圆神出版社，一九八七年)，第三十

三页到三十四页。④吴祖光：《掌握自己的命运》，

载于《读书》（北京），一九九四
　年十一月号，第五十七页。

第四章　关于躲避

71．消极者的躲避

一个人若以消极被动的方式去应付思想改造运动，我称之为躲避。

躲避可能出于不同的动机，在不同的阶段有不同的表现，因而也就有不同的意义。

有些人天生缺少造取心。这种人“往往从开始就好像对思想改造具有一种天然的免疫力”（第 30 节）。道理很简单，不论是为了成就理想人格，还是为了建功立业，抑或仅只是为了“紧跟时代”以及追求个人名利，一个人除非怀有某种积极人世的态度，否则他就不会主动地参加思想改造。平时人们所说的“假积极”，无非是指一个人参加思想改造的“动机不纯”，不是为了思想革命化，而是为了获得个人现实利益。但假积极本身也是一种积极的人世态度则无可置疑。文化革命后期，越来越多的“革命小将”，有保守派，也有造反派，开始意识到自己“上当受骗”，做了蠢事。回过头去看，只有那些在

运动中置身事外的逍遥派们没犯错误。但“小将”们并不佩服“逍遥派”，因为他们认为后者之所以“没犯错误”并非别具慧眼．而仅仅是少了一份对世事的关心而已。

讲到躲避，人们或许会联想到古代的隐士。其实两者大不相同。在古代，隐是相对于仕而言的。不当官就叫隐。除去一批以隐居当做获取官职的终南快捷方式的假隐士，真正的隐士都是别有一种人生理想。有入不出仕是因为秉持一种出世的哲学，有人不出仕是因为不肯与现实政治同流合污。换句话．真正的隐士是在有所为的前提下有所不为。独善其身并不等于没有追求，没有原则。更何况，一个人要坚持不参与现实政治，他就必须抵御现实政治的干扰和侵犯，因此不可能只是一味的消极被动。众所周知，在波兰，教会这种出世者的团体一度发挥了抵御极权主义的庇护所的积极作用，道理即在于此。

然而躲避心态却不同。躲避者没有特殊的人生追求。躲避者愿意过与世无争的平淡生活，但没有坚持过这种平淡生活的勇气。躲避者虽然不会主动地参加思想改造，但同样地也不会坚定地抵制思想

改造，因为抵制须付出昂贵的代价。在这裹，没有追求，是连没有对平淡的追求也包括在内的。思想改造运动铺天盖地，无孔不入，顺之者昌，逆之者亡；躲避者既然没有甚么特殊的生活原则需要坚持，那么他们自然就会选择一条最省力气的路线，随波逐流，人云亦云。这就是说，在思想改造运动的强势阶段，躲避者并不躲避而是参与。只不过他们的参与比较不认真不努力罢了。以文革中的逍遥派为例。很少有几个逍遥派是从文革一开始就逍遥的。文革之初，运动的进行形式与过去相同，各级党组织直接出面领导，不想参加的人也不敢不参加。尔后，造反风潮兴起，原有的党组织瘫痪，运动对普通参与者的压力减轻。羣众分裂为不同的派别，随大流者无所适从，这才给不想参加运动的人提供了置身事外的缝隙。运动后期，一元化的党组织重新确立，逍遥派们就又很难逍遥了。最后，毛泽东号召知识青年上山下乡．逍遥派们都在劫难逃。可见，许多逍遥派的态度纯粹是消极的、被动的。躲得起时才躲，躲不起时只好随大流。

72．被拒绝者与厌倦者

在躲避者的行列中，还有其它一些类型。

有人属于专业型知识分子。他们对某种专业(如科技、艺术等)抱有强烈的追求，但对政治活动缺乏兴趣。在个人品德上，他们愿意遵循传统的道德标准，但对于思想革命化、树立无产阶级世界观一类要求却既不够了解，又没有了解的热情。他们的原则是："业务上过得硬，政治上过得去"（有人还会加上一句"生活上过得好"）。这种人对思想改造运动会采取消极的态度。由于个性上的差异，有人会随大流，有人会进行某种消极的抵抗。共产党批评他们"不突出政治"，批评他们"走白专道路"。有时候这种批评可以搞得很严厉。不过一般来说收效甚小。充其量它只是使那些采取消极抵抗的人变成随大流而已。

还有一类人，本来对思想改造抱有相当的热情，但由于种种原因(如出身不好，有"历史问题")而一直得不到党的信任，于是心灰意冷，变得消极起来。照理说，思想改造是对一个人的内在要求，其目的在于实现自身的思想革命化，因此人们不应该以外界的鼓励或冷落为转移。刘少奇在《论共产党

员的修养》中着意指出一个人要经得起委屈误解，要能忍辱负重。事实上，确有一批受歧视遭冷遇的知识分子长期坚持思想改造。有些人还正因为自己的受歧视而在改造中做得格外卖力以至过火。不过对更多的人而言，付出了巨大的努力却始终得不到相应的鼓励与肯定，那份热情免不了是会渐渐冷却下去的。有人纳闷，为甚么在当年，许多老知识分子满怀诚意地向党交心，却被党一而再再而三地拒绝。其实党有党的算计。共产党既把思想改造当作管束知识分子的紧箍咒，它自然不肯轻易地给大家发放合格证。如果大家都成了“无产阶级”，党的高人一等的地位岂不就落了空?“外行领导内行”的局面如何还维持得下去?再以阶级路线即出身歧视政策为例。如果共产党对不同出身的青年学生都一视同仁，它如何能使一般工农子女感恩戴德，倍生报效之心?它又如何能在堂皇的理由下额外施惠于一小批特权子弟?因此，一些人被拒绝遭冷遇实属不可避免。在屡受挫折之余，这些人对思想改造的态度日趋消极也就是很可理解的了。

共产党要求知识分子“活到老，改造到老”。可是思想改造这件事，和一般所说的个人道德修养有所不同。它不是以问心无愧，达到良心的安宁为目

的。思想改造意味着用无产阶级圣人的苛刻标准要求自己。用通俗的话讲，它是要求一个人下决心和自己过不去。日久天长，一般人很难不感到厌倦。为了克服这种厌倦心理，共产党不得不三天两头地搞运动，一次又一次地强化刺激。然而强化刺激的结果，在短期内或许可以造成新的兴奋，但接踵而至的只能是更大的厌倦。我们看到，从五十年代初期到文化大革命后期，共产党关于思想改造的要求越来越高，而多数人的参与热情，在经历了一段高峰期之后却迅速下降，越来越低。伴随着厌倦心理的滋生蔓延，越来越多的人由积极的参与者变成了消极的躲避者。

73. 迷失的理想主义者

在促成许多人对思想改造从积极转为消极的过程中，共产党自己的翻云覆雨，现实政治斗争的变幻莫测，无疑起到了相当大的催化作用。

正如法律的频繁变更会破坏人们的守法意识一样，共产党关于思想改造的标准的不断变化，也必

然会侵蚀人们对整个思想改造的参与热情。这一点在文化大革命中表现得尤为明显。直到文革爆发之前，共产党关于思想改造的标准大体上还是比较清楚的，比较一贯的。就拿“听党的话”这一条来说吧，在文革之前，“党”是指谁，“党的话”是甚么意思，一般人都以为是明明白白的。一个人只要按照“党的话”去做，通常他就有把握能够得到党的表扬。这种表扬反过来又进一步加强了他努力听党的话的积极性。共产党为人们树立了一系列先进榜样，这些榜样虽然各有侧重而略有差异，但起码不是互相冲突的。文革一爆发，事情就乱了套。“听党的话”仍然是绝对命令，但“谁代表党”这个问题却变得不那么清楚了。一大批党的领导者被打成“走资派”，党内据说存在着一个“资产阶级司令部”。那么，“以毛主席为首的无产阶级司令部”是不是就万无一失了呢?也不是。先是中央文革小组的若干要员被打倒，尔后更有副统帅林彪的“叛党出逃”。就连毛泽东本人，在文革的不同阶段也发出不同的指示，让人难以适从。同样一种行为，昨天还被称为“造反有理”，今天又变成了“干扰伟大战略部署”。各行各业的先进榜样，无一不受到运动的强烈冲击，不是被打成“老保”，就是被指控“上了贼船”。这叫人们如何效仿呢?毕竟，思想改造不同于道德上的

自我完善。一个人的思想是不是改造好了，归根结底，要看他在现实的阶级斗争中是不是站隐了无产阶级立场，是不是站到了革命路线一边。如果你在实际斗争中“站错了队”，“犯了错误”，那必定证明你的“资产阶级世界观”还没有得到改造。甚么是对，甚么是错，这又不能以你自己的独立判断为准，而必须由伟大领袖来裁定。这样一来，有关思想改造的标准就陷入了充满矛盾的极大混乱，一般人越来越感到茫然失措。起初，许多人立志要自觉地掌握无产阶级世界观，以便在复杂的斗争中保持正确；后来他们不得不发现，若想保证正确，还是盲从为好(用当时一句颇带讽刺意味的口号来讲就是，“中央表态我表态，运动后期当左派”)。但盲从也不可太过积极，因为上面常常变卦，消极一点反而更保险。换句话，这种人对政治运动、对思想改造的态度本来是积极的，衹是苦于无所适从，因此在外部行为上不得不被动，不得不随波逐流。文革后期，逍遥派人数剧增，其中相当一批人就是这种迷失的理想主义者。

74．躲避者的反叛

在一般情况下，躲避只是躲避。不过在某些特殊情况下，躲避是一种形式的反叛。当躲避者发现自己处于无处可躲的困境，从而不得不采取积极行动以摆脱环境的强大压力时，反叛就发生了。然而在这裹，反叛依然属于躲避的一种方式，因为反叛者的目的仅仅是为了躲避。为了与反叛者的反叛相区别，我把它称之为躲避者的反叛。发生在七十年代中期和后期的知识青年的“胜利大逃亡”即返城之风，可算是这种躲避者的反叛的一个鲜明事例。

知识青年上山下乡，按照毛泽东的解释，是为了接受再教育即思想改造。和其它形式的思想改造不同，上山下乡运动具有更直接的强制性。其它形式的思想改造，例如开会学习、检查思想、批评与自我批评．它们主要涉及“心”而不涉及“身”(至少对一般参与者来说是如此)。因此，一个人尽可以在口头上敷卫应付，但可“心”不在焉地依旧保持原有的生活方式。换句话，一个人可以在表面上参与，实际上躲避，开小差。上山下乡却是直接诉诸实际行动。它把你的“身”也就是你的实际生活强行纳入它的专用轨道。一旦你被绑上战车，身不由己，那么，你有无真心反倒显得不那么重要了。此

时再说“躲避”，已无从说起。无庸讳言，许多对上山下乡持不满态度的知青，主要是留恋城市的舒适生活。既然你的身子已经实实在在地下到了艰苦的农村，你希图过舒适生活的愿望也就实实在在地被粉碎了。有些知青以“病退”或“困退”的理由重返城市，有些知青因招工、入伍或进大学而脱离了农村。这是躲避——如果你是抱着躲避态度的话，因为你在表面上并没有拒绝上山下乡运动这种思想改造的形式。其余的知青则不得不意识到，如果他们要想躲避，他们就必须要正面地拒绝，他们必须要反叛。

本来，这批知青的基本愿望，无非是想过一种平淡舒适的小日子。可是，在思想革命化的火红年代裹，在上山下乡的艰苦环境下，平庸成了奢侈品。坚持干庸，由于它必须正面拒绝那个挟理想之名的巨大政治压力，因而在事实上成为一场很不平庸的反抗。假如我们借用一句古语，把思想改造称之为“存天理，灭人欲”，那么，知青要求返城，就是用人欲反抗天理。这是一场奇特的冲突。最令人尴尬的一点在于，大多数当事者在理论上仍然承认，或者起码是不反对官方关于再教育的一大套理念。他们并不是用另一种理想去对抗原先的那种理想。他

们只是用一种他们自己也认为不那么正大光明的人欲去对抗那种他们自己仍承认其伟大崇高的天理。他们为自己的反叛所能寻找的理性依据是那么虚弱，然而那个驱使他们反叛的感性欲望却是那么强烈。他们觉得自己好像是丧失勇气的逃兵，但临阵脱逃本身却又需要相当的勇气。这简直是自相矛盾。

其实，解开这一矛盾并不困难。当平庸者们决心投入争取平庸的抗争时，他们已然部份地超越了平庸。彻底的平庸者是不会参加这种抗争的，他们更乐于搭便车，坐享他人抗争的成果。而敢于站在队伍前列领导抗争者必定皆非平庸之辈。另外，这也和抗争发生的背景与方式有关。我们知道，广大知青公开提出返城要求，基本上都是发生在毛泽东去世、“四人帮”垮台之后。这时，关于上山下乡运动的正确性与必要性均已受到越来越广泛的质疑，相应的政治压力也随之降低。各地参与抗争的知青动辄成千上万，采取了集体行动的方式；根据“法不责众”的习惯，这就减小了普通参与者个人的风险。和一切缺少道义优越感的反叛运动一样，知青返城运动对那些不参与者，对那些“扎根派”，施加了以攻为守的舆论压力，从而给自己造出了一股慷慨悲壮的气势，如此等等。乍一看去，这场抗争祇

不过是人欲反抗天理，庸俗反抗崇高，但实际上，它也意味着自由反抗强制。强制就是强制，哪怕它怀有高尚的愿望和宏伟的理想。自由就是自由，自由包括了过干庸生活的自由。这场抗争证明了，共产党思想改造计划之所以遭到挫败，不仅仅是因为普通人的自私、庸俗，因而配不上那套高超的理想。更重要的，那也是因为人的自由精神终究不能长期地受制于观念的暴政。如果我们只见其一不见其二，那么，我们不论是对于人性还是对于思想改造以及极权主义都还留在一个很肤浅的认识水平上。

75．在驯化与反叛之间

文化革命是空前规模的政治运动，也是空前规模的思想改造运动。具有讽刺意味的是，偏偏是在这场空前规模的思想改造运动中，躲避者为自己找到了越来越大的生存空间。

首先，由于批判“资产阶级反动路线”，各级地方党组织陷入全面瘫痪，于是，人们的日常生活便失去了最直接的监督者。尽管在此期间，毛泽东的

最高权威被极大的强化，但对于普通老百姓而言，高高在上的中央权威多半只具有间接的控制力，反而更容易敷衍。俗话说“县官不如现管”，就是指的这层意思。我们知道，推行思想改造的一个最重要的条件是组织对个人的严格控制，组织密切地监视着人们的一切表现，并根据它的好恶给予人们奖励或惩罚。如今，作为中央与羣众个人之中介的地方组织遭到破坏。因此，控制、监视和奖惩便失去了很大一部份着力点。文革中思想改造搞得热火朝天，斗私批修、天天读、早请示晚汇报，较文革之前有过之而无不及，但是由于没有了直接的监督者，它不得不更多地依赖于人们的自觉性，想躲避反而更方便。普通人面对的直接压力大为减轻，躲避愈加成为可能。

在羣众这一方面，由于政治斗争的旷曰持久和变幻无常，参与的热情和信念免不了曰见损耗，对运动的态度也就曰趋消极。按照共产党的理论，改造主观世界是和改造客观世界密不可分的，因而，当人们逃离了现实的政治斗争，他们势必也就“放松”了自我思想的改造。伴随着政治冷淡症的蔓延，越来越多的人开始转向私人生活，闹中取静地过起了小日子来，打扑克，养金鱼，织毛衣，做木匠活，

哼唱不革命的歌曲，传阅“封资修”的小说。人们突然发现，过去被他们一向鄙视的那种个人安乐和庸俗生活原来竟是如此的值得向往，值得追求。与此同时，对专业技术的偏爱也在慢慢发展．例如学外语，练艺术，自修数理化无线电等等。有些人钻专业只是为了排遣无聊，有些人则自得其乐，有些人更高瞻远瞩，相信不久中国就会出现“知识荒”、“技术荒”，有一技之长不愁派不上用场。以往许多知识分子被批为“白专”，其实倒很冤枉，因为他们未必不想“思想革命化”，到现在，人们反而一心一意的“只专不红”了。

上述种种，无疑都是躲避，躲避思想改造，躲避政治斗争。在当时，这种躲避行为发挥了相当积极的作用。它们在客观上构成了反叛，虽然只是消极的反叛。我在第 20 节指出，思想改造是主动与被动相结合的产物。人心的深刻变化削弱了主动的一面，原有组织控制系统的破坏又削弱了被动的一面，因而整个思想改造运动便开始走向衰落，走向末路。尽管说在文革后期，共产党重新建立起组织控制系统，但失去的人心却再无法挽回，思想改造徒留空壳而再无活力。

相比于驯化，躲避显得是反叛，但相比于反叛，躲避又显得是驯化。这在文革的中后期即可看出。假如说有两伙知识青年，一伙人成天打牌钻桌子，另一伙人时常聚在一起读政治书籍，讨论国家大事，“人保组”的干部知道之后照例会说：“头一伙人用不着管，对后一伙人必须严加监视。”由于反叛者的威胁增加，躲避者愈发显得无害，于是躲避行为也愈受到容忍。此时，躲避就是躲避。躲避只是躲避。到最后，统治者开始发现，躲避也许倒是一种值得暗中鼓励的事情。

76．躲避的合法化

进入八十年代，中共当局公开宣布放弃“思想改造”的提法。思想改造运动就此寿终正寝。事实上，早在官方作出明确宣布以前，思想改造运动便已如强弩之末而名存实亡。我们知道，思想改造是对思想自由的否定，但是，思想改造的终结并不等于思想自由的实现。在邓小平时代，共产党已经渐渐地不再向人民强行灌输它的意识形态，然而与此同时，它仍然严厉地禁止不同政见的发表与传播。

私人活动的空间迅速扩大，公共活动的空间却很少增长。非政治性的学术研究和艺术创作获得了广阔的发展机会，政治的自由讨论则继续被列为禁区。经济开放与政治封闭构成了此阶段中国社会最显著的特点。在这种情况下，躲避已经毫无困难。你甚至没必要党云亦云，随波逐流。你完全可以安安心心地回到自己的私人生活中来，不受干扰地过自己的小日子；或者是埋头专业，埋头赚钱。不错，政府仍在高唱“四个坚持”的陈词滥调，不过它不再指望人们还能真心信仰，也不再要求人们一定要随声附和。只要你不公开地直接地批评反对，它差不多也就心满意足了。

这时，躲避又具有何种意义呢？不少人喜欢强调躲避的反叛性。因为躲避意味着对政治斗争的反感和厌倦，意味着对意识形态的抛弃和拒绝，意味着重新确立个人物质利益的正当性，因此它是对极权主义的有力消解。考虑到毛泽东阴魂未散，上述见解当然有它的道理，可是问题不止于此。

不妨摘引一段国人比较熟悉的马克思的语录。青年马克思在批判普鲁士专制政府的出版检查制度时指出：“起败坏道德作用的只是受检查的出版物。

最大的罪恶——伪善——是同它分不开的。从它的这一根本劣点派生出的其它一切毫无德行可言的缺陷，派生出它的最丑恶(就是从美学观点看来也是这样)劣点——消极性。政府只听见自己的声音，它也知道它听见的只是自己的声音，但是它却欺骗自己，似乎听见的是人民的声音，而且要求人民拥护这种自我欺骗。至于人民本身，他们不是在政治上陷于迷信，有时又甚么都不信，就是完全离开国家生活，变成一辈只管私人生活的人。”显然，在马克思看来，“甚么都不信”，“完全离开国家生活”，“只管私人生活”决不是甚么可喜可贺之事。那与其说是对专制的反抗或克服，不如说恰恰是专制的结果或产物。它甚至可以是专制赖以生存的另一种支持形式。按照欧文‘豪的观点，玩世不恭，看透一切，政治冷感，并非超出极权主义之外。相反，它仍处于权权主义之中，处于极权主义的最后阶段(见《前言》一节)。在讲到民主蜕变为专制的危险性时，托克维尔写道：如果人们只顾自己的工作，不愿意操心公共事务；如果我们过分注意自己的个人事情，而忽略了一件重要的事情即自己应当做自己的主人；如果人们仅仅追求物质福利的增进，因此只要统治者能够在一段时间内搞好各项物质利益，他们就听任统治者去做任何其它事情，而不管那些事情是善是恶，

是好是坏；如果人们一味热心物质享乐，在没有看到自由如何有利于他们获得物质福利之前常常是先发现自由的滥用如何破坏物质福利，因而唯恐公众的激情会影响到他们私人生活的小小安乐，一看到骚乱就准备放弃自由，那么，他们就已经为独裁者的上台打开了通道。“如果一个民族只要求他们的政府维持秩序，则他们在内心深处已经是奴隶，即已成为自己财富的奴隶，而将要统治他们的人不久也就可能出现了”。1 极权统治是靠着人们的狂热建立起来的，但它要维持下去，却只消人们保持冷漠就成了。

77．作为驯化的躲避

对于上两节提到的问题，有必要作进一步的补充。

躲避失去其反叛色彩，经历了一个复杂的过程。穿喇叭裤，听邓丽君歌曲，讲弗洛伊德讲萨特。讲宇宙大爆炸理论，前卫艺术，个体经济，“一切向钱看”以及某种性开放，凡此种种，本来都并不属于

政治，但从无所不包的极权主义政治的角度来看，它们又无一不是政治的组成部份，因此无一不具有反叛意味。造就是为甚么在不短的一段时期内，当局要以“反自由化”和“清除精神污染”的名义对之批判和限制的原因。

一九八九年是个转折点。在这一年的春夏之交，中国爆发了举世震惊的八九民运。中共政权遭到四十年来最为严重的一场挑战。“六四”屠杀暂时地挫败了民运，但它也使得中共政权丧失了其原有的合法性。所谓合法性，简单地说，是指一般人接受的一种政权存在的根据或理由。过去，中共政权的合法性主要基于那套共产主义学说，其中包括无产阶级和人民大众当家作主，社会主义经济优于资本主义经济等一系列教条。“六四”事件以及随后发生的国际共产主义阵营的瓦解，终于使上述神话彻底破产。在这种形势下，中共一方面凭借不加掩饰的暴力，继续加紧对自由民主运动的严厉压制，另一方面加速经济改革的步伐(不问姓“社”姓“资”，实际上是大量采用资本主义的生产方式)；与此同时，大幅度地放松对社会生活其它领域的控制。今天的中共政权已经放弃了极权主义的若干要素，重新恢复了传统专制的那些特色。譬如说，它开始注意到

尊重传统的社会习惯，不再干扰或起码是很少干扰私人的财产和家庭关系，等等。只是在这时，躲避才取得了相对充分的合法地位，从而失去其反叛性。

八九民运的惊人规模表明中国民众决非没有对自由民主的追求。前苏联和东欧各国共产制度的崩溃无疑更增添了人们对自由民主的胜利信心。仅仅是迫于高压，一般人才不得不对现政权采取了忍受的态度。但是，正如我在论述驯化过程中多次指出的那样，忍受可能在有意无意之中转变为接受。专制固然是专制，但专制下的稳定毕竟也是稳定。经济发展总归是好事不是坏事，自由民主的长程展望当然是美好的，但其短程图景却显得不那么确定。于是，一些人从稳定与经济发展这两条出发，开始接受了现政权的存在，多多少少给予了现政权以某种新的合法性。考虑到在民主制下，尚且会有人不在意专制的出现(见上节所引托克维尔的论述)，那么，在专制下的某些人不再要求自由民主，也就是不难理解的了。

当一个人不是忍受，而是自觉不自觉地接受了专制的存在，也就是说，他祇关心私人生活的安乐，根本无意于关心社会公共事务，他不是不敢，而是

不愿抗议专制压迫自由的罪恶，那么虽然他也不曾参与专制的暴行，这种躲避依然形同驯化，或者说是驯化的一种形式。

78．对受害者的躲避

以上所讲的躲避，是指躲避思想改造，躲避政治运动。不过，躲避还常常有另一方面的内容，即对受迫害者的躲避。哈维尔讲到，在过去他参加七七宪章运动时，受到警察监视。这就对他的一些朋友和同伴构成了“不方便”，所以那些人都对他采取了躲避的态度。哈维尔描述的这种情况在共产国家中可谓司空见惯。共产党政权对不同政见者严加惩处并且常常株连亲友，这就使得许多和被迫害者关系密切的人们，出于保全自己的需要而不得不和被迫害者拉开距离，“划清界限”。

不错，确实有过这样的时代。在那时，有些人真心相信政府的宣传，真心以为被迫害的异议份子是“人民的敌人”故而罪有应得。他们站在自以为是真理和正义的立场上，和被迫害者划清界限，甚

至参与迫害。他们的行为无疑是愚蠢的，但他们的动机却可能是纯洁的。昔日捷克的宗教改革家胡斯被教会宣布为“危险的异教徒”并被下令烧死。在他被绑上火刑柱上时，一位白发苍苍的贫苦老太太，双手抱着几根从自己家裹找出的木柴，无比虔敬地添放在火刑柱上。胡斯见此情景不禁感叹道：“哦，神圣的单纯！”

然而，我要强调的是，即使在过去的那段狂热迷信的岁月，上述这种“神圣的单纯”也不是普遍的。许多“划清界限”的行为，其中都包含了畏惧权势以求自保的自私心理。考虑到当局的巨大压力，也许我们不应该对自保者过分苛责，而应该象哈维尔那样对他们多一些体谅和宽恕。勇敢者应该知道并不是每个人都具有和自己一样的勇气，因此他不能要求大家都像自己一样的勇敢。再说，我们为甚么要不顾危险地勇敢奋斗呢?难道那不正是为了建成这样一种社会，使得一般人在发表自己的政见时再也不必承受太大的风险吗?

是的，如果一个人仅仅是出于畏惧权势以求自保的心理而对受害的异议人士采取回避态度，那固然不是甚么英勇高尚的行为，但毕竟还是情有可原

的。因为在这裹，一个人的是非之心还没有泯灭。在内心深处，他们对强权是不满的，对被迫害者是同情的。他们对于自己的屈从多少感到内疚，对别人的勇敢不能不有几分敬佩。可是，并非每一个躲避者都是如此。在致哈维尔的公开信中，布罗茨基尖锐地问到："你真的敢肯定人们当时回避你仅仅因为出于尴尬和担忧．潜在的迫害'，而不是因为他们想到那个制度的表面上的稳定而瞧不起你?你真的敢肯定他们之中至少没有一些人只把你当成一个被监视的，厄运将临的人，在这样一个人身上浪费太多时间是愚蠢的？难道你没有想到你不但不是你所坚称的不方便，或者在不方便的同时，还是一个错误行为的方便样板，因而也是可观的道德安慰的来源，就象病人之于健康的大多数?难道你没有想象过他们在黄昏时分对他们的妻子们说：'我今天在街上看到哈维尔。这下够他受的了。'或者，难道是我误解了捷克人的性格?" 2

应该说，布罗茨基并没有错。在任何民族中都存在着这样一种人。他们未必不知道被迫害者是无辜的，但他们并不会因此而同情你敬佩你——即便在私下，在和老婆切切私语时他们也不会那样。共产党政权最热衷于炫耀自己的统治强大，不可战胜。

这就使得一些人相信，任何反叛行为都无异于以卵击石，自不量力，因而只是愚蠢。唯有顺从，或者说不去招惹政权才是明智之举。当然，这种人未必都是自觉地拥护强权和自觉地否定正义。毕竟，他们并没有直接地参与迫害，他们也不认同迫害的那套理论体系。他们无非是把趋利避害奉为生活的最高准则，因而对善恶是非之分少考虑，漠然视之而已。因此它仍然属于躲避，尽管这种躲避常常比某些驯化还更不足取。

79．冷漠与遗忘

冷漠不是罪恶，但它是一切罪恶得以发生的条件。正如波兰的瓦文萨引用过雅辛斯基的一段箴言：

不要恐惧你的敌人．在最壤的情况下他们会杀死你；不要恐惧你的朋友，在最坏的情况下他们会出卖你；但要知道有一群漠不关心的人们祇有在他们不做声的默许下，这个世界土才有杀戮和背叛。3

冷漠是指对暴行不支持也不反对，对受害者不

谴责也不同情。这当然是指外部行为，因为在内心深处，一个人几乎不可能没有偏向。大致上讲，冷漠或躲避首先是出于对暴行的反感和对受害者的同情。说沉默就是默许，就是帮凶，固然不错；说沉默意味着不平，意味着抗议，那恐怕就更为正确。不过，根据行为可以影响态度的道理，后一种躲避有可能转化为前一种躲避。一个人面对暴行保持沉默，起先或许是心怀不满。但久而久之，不满情绪会逐渐淡化，最后变成了麻木不仁。有些人起先对受迫害者是同情的，只是出于恐惧而不敢公开表达，因而其心中总有一种内疚。为了克服这种内疚，如果他不是进而表达出他对受害者的同情的话，那么他就会反过来说服自己，让自己相信那些受害者其实不一定那么值得同情。比如说责怪受害者自不量力，不明智等等。他们依然承认受害者是无辜的、冤枉的，可是在这时，他们已经没有多少义愤，他们只是感叹别人“倒霉”而已。与此同时，他们也就不再为自己未曾参与对暴行的反抗而惭愧，反而倒为自己能安然无事而庆幸了。象布罗茨基提到的那种躲避便是如此。

大规模的暴力迫害会激起广泛的愤慨和高涨的同情心，但随后，这种愤慨和同情便可能逐渐降低。

那当然和人心的遗忘性有关。确切地说，这裹的遗忘其实是选择性的遗忘。人们遗忘，是因为人们想遗忘。善于遣忘痛苦也许是人心的一种保护性本能，不过它也不是没有负作用的。尤其是这裹所说的遗忘痛苦，是指遗忘他人的痛苦，因此它无关乎人的心理健康而只表明正义感沉沦。正是在这层意义上，我们才说，人类反抗强权的斗争，就是记忆反对遗忘的斗争。

80．躲避的合理化

是的，躲避可以是驯化的一种表现形式。在躲避仅仅是躲避的时候，如果躲避却妄称自己是反叛，那么，躲避实际上就成了驯化。

眼下就有几种将躲避合理化的观点。

其一日政治冷漠是好事不是坏事。

不久前，李泽厚与刘再复发表了一部题为“告别革命”4 的长篇对话绿，其中多次讲到政治冷漠的

问题。李泽厚、刘再复都认为政治淡化是好事，人们普遍地不关心政治是好事。这种观点据说在国内甚为流行，因此我们有必要对之考查一番。

首先我要指出的是，政治淡化和不关心政治不是一回事。政治淡化是指“把上帝的给上帝，把西泽的给西泽。”经济活动、学术活动应有其独立性，不应受政治酌支配干扰。就这点而言，政治淡化是件好事。不关心政治则不然。一个人，不论他是商人还是学者，他首先是公民。身为公民，他应当珍视个人自由权利，认真履行公民义务，积极关心公共事务。不关心政治意味着放弃公民的身份而堕落为顺民。“避席畏谈文字狱(不敢关心政治)，著书都为稻粱谋(向钱看)。”这怎么能算是好事呢?

李泽厚说，不关心政治表示人们已走出空头政治的时代，故而意义重大。不对，因为我们现在所说的不关心政治，不是相比于文革，而是相比于六四之前的情况。象文革时期的“关心国家大事”，自然不足称道(对文革中的关心政治也不能一概否定，此处姑且不论)，但六四之前国人对政治的关心已然不属于共产党的那套空头政治，不属于阶级斗争理论。六四之前国人对政治的热切关心，体现着公民

意识的觉醒，体现着对自由民主的强烈追求。那难道不是好事么?

前人早就指出：普遍的政治冷漠是专制的恶果。因此，歌颂这种政治冷漠，实际上就是歌颂专制。如果说迫于高压，一般人不敢关心政治，那当然情有可原。但是必须记住，出于不得已而忍受压迫是一回事，把压迫合理化是另一回事。过去，“莫谈国事”的告诫写在墙上，如今，一批知识分子努力要把造句话写在人民心中。于是，被动的屈从一跃而变成主动的认同，耻辱一跃而成为光荣。是非颠倒，莫过于此。

国内报刊不止一次披露过这样的事情：一羣歹徒，在光天化日之下，大庭广众之中，公然欺侮伤害他人，围观者数以百计，竟然无一人伸以援手。读到这类报道，人们都感慨社会公德心的衰落。不过相比于政治冷漠现象，那就是小巫见大巫了。共产党在举世瞩目之下杀害成千名和平市民，死者的名誉至今尚未恢复，其亲属至今仍蒙受巨大的歧视和压迫，一批又一批的异议份子被监禁、受酷刑，或者是在光天化日之下被明目张胆地监视跟踪。然而就在这种情况下，不少人却视而不见，听而不闻，

袖手旁观，无动于衷，甚至还自鸣得意，美其名曰“不关心政治”。如前所言，一般人出于恐惧而暂时不敢表示抗议，那本来是情有可原的。但无论如何，我们总不能对这种“不关心政治”还加以称赞肯定。托克维尔讲得好：“在人心的所有恶中，专制最欢迎利己主义。只要被统治者不互相爱护，专制者也容易原谅被治者不爱他。专制者不会请被统治者来帮助他治理国家，只要被治者不想染指国家的领导工作，他就心满意足了。”5 托克维尔还指出：“专制使人们把互不关心视为一种公德。”6 如果一个人声称他不关心政治，我们必须追问他，你是否对专制者侵犯基本人权之事也不闻不问?倘若是，你的“不关心政治”就无非是顺从于专制政治而已。

在一九九五年十月号《读书》杂志上，发表了一篇短文“政治冷漠是不是坏事?”作者燕继荣自称是站在自由主义(?)的立场上，对政治冷漠现象予以大力肯定。在这篇短文中，作者提出了如下的论证：“自由主义有过这样一个政治信条，即‘管得最少的政府就是最好的政府’。‘管得最少’就意味着民众的生活所受政治影响最小，因而也就意味着民众对政治所需关心最少。所以，从这个意义上说，老百姓不大过问的政治才是最好的政治。”

在这段推论中，作者犯了一个概念上的错误，他把“政府”与“政治”混为一谈。其实，自由主义所极力反对的是政府包办政治，政府垄断政治。自由主义要求政府少管事：其目的在于主张民间多管事，而不是民间不管事。换言之，自由主义主张民间应加强独立的政治功能，主张民间的自主自治，主张政治的多元化。从“管得最少的政府就是最好的政府”这句话，根本推不出“老百姓最少关心的政治就是最好的政治”这个结论。

我在“自由主义思潮在中国的命运”一文中指出，中国传统政治文化中关于“日出而作，日入而息……帝力于我何有哉”的思想，关于“无为而治”的思想，确实和自由主义有几分类似。但是，由于“中国古人没有‘权利’的概念，他们没有把不应受政府干扰个人自由视为一种不可侵犯的权利。其结果便是，在中国古代，个人自由不仅是不确定的，而且常常被局限在纯粹私人领域。道家的‘无为而治’固然包含了统治者不要干涉人民的正当愿望，可是它又以老百姓弃学绝智，与外界不相往来，也就是完全非政治化作为其对等要求的。这和自由主义显然存在着重大的差别。”8

顺便一提，毛泽东曾把“事不关己，高高起”指为自由主义，这当然是可笑的误解。像上面提到的几种赞扬政治冷漠的观点，论者皆以自由主义名之。实际上，他们的“自由主义”不过是毛泽东肆意曲解的自由主义，和真正的自由主义毫不相干。

其二日“不争论”。此论原出于邓小平。不争论的意思是不要争论姓“社”姓“资”，但它也意味着不要其它一切政治观点的争论。当局为发展经济，大量引进资本主义，极左派(姑且用此名称)以姓“社”还是姓“资”相诘难，当局不好作答，干脆下禁制命。白猫黑猫，逮着耗子的就是好猫。然后便有人起来为“不争论”作论证，据说过去中国的一切灾难都来自“争论”，忘掉了“雄辩是银，沉默是金”的先贤古训。“清谈误国”，大不如腾出精力多做些实事，等等。(9)然而问题在于，论证“不争论”优越性的雄辩本身也是一种雄辩。再说，过去的中国何尝有过甚么争论?“就以被认为是‘争论’泛滥的‘反右’和‘文革’时代而言，你去同毛泽东‘争论争论’看，去同中央文革‘争论争论’看?可见那祇是一种‘没有争论的争论’而已。”1 若说“不争论”可以消除极左派的杂音因此也很有意义，

其实不然。第一，极左思潮统治中国几十年，人们耳熟能详。“不争论”只能妨碍新思潮的传播，却不能削弱老思潮的影响。况且，极左思潮享有某种正统地位，“不争论”的禁令对它没有多少约束力。第二，尽人皆知，在今日之中国，极左派声名狼藉，社会基础薄弱。仅仅是因为当局压制自由民主，一部份(只是一部份)民间不满情绪苦于没有其它合法的表达途径，有时候才不得不打出和极左思潮有几分形似的口号，醉翁之意并不在酒。

更重要的一点是：权力是有权者的语言，语言是无权者的权力。有权者当然可以“不争论”，因为它能够靠权力而把自己的意志强加于人，但无权者却不能不争论，因为那是他抵御权力的唯一武器。因此，所谓“不争论”无非是只准州官放火，不许百姓点灯；无非是听任有权者不事声张地实行赤裸裸的强权控制，而无权者则祇能逆来顺受不能抗议不能批评。昔日鲁迅感慨道，可惜统治者未能发明一种药剂，一旦将它注入被统治者身上，无论施加多少压迫，被统治者都默不作声。如今，邓小平发明的“不争论”，如果它被无权者们作为礼物一般接受的话，那岂不正好起到了精神麻痹的作用?

在第三章中，我曾经讲到在压力之下，一般人如何“从禁止到放弃”，“由被迫转为自愿”。不难看出，上述几种将躲避合理化的观点，实际上是把躲避与反叛混为一谈。在这裹，躲避已经不仅仅是躲避，它同时也是驯化的一种形式。也许，那就是驯化的最后一种形式。

注释：①托克维尔：《论美国的民主》下卷，董果良译(北京：商务印书馆，一九九三年)，第六百七十三页。②布罗茨基、哈维尔：《关于(后共产主义噩梦)的争论》，载于

〈倾向》杂志(香港)，一九九四年第一期，第一百六十二页。③瓦文萨：“向人权斗士方励之致敬”，原载《中国之春》(美

国)，一九九零年一月号。④见李泽厚、刘再复对话绿摘要“本末倒置的世纪”，载于《中

时周刊》(台湾)，第一百四十七、一百四十八、一百四十九

期。

⑤⑥同①，第六百三十页。⑦燕继荣："政治冷漠是不是坏事"，载于《读书》（北京），一九

九五年十月号，第七十八页。⑧胡平：《中国民运反思》（香港：牛津大学出版社，一九九二年），第一百六十四页。⑨王蒙："不争论的智慧"，载于《读书》（北京），一九九四年六

月号。⑩陈奎德："迎接新诸子时代"，载于《民主中国》（美国），第二

十六期。

第五章　关于反叛

81．甚么是反叛

给反叛下定义，这件事不像乍一看去的那么简单。

我们可以把反叛定义为公开的表达不同政见的行为。反叛须是指公开的行为，这一点似乎是不言而喻的。如果你的主观感觉并不转化为公开的实际行动，那么它便没有甚么意义。不过也不尽然。我们知道，胡风及其同事们被打成“反革命集团”，主要罪证是他们彼此之间的私人信件。在历次运动中，都有许多人仅仅是私下表达了某些看法而受到惩罚。当然，被党视为反叛不一定等于真正的反叛，否则就无所谓冤假错案了。但是，极权统治既然吞没了一切私人生活的领域，因而，凡稍有阅历者都知道即便是私下表示异议也是一件十分危险的事。所以，当一个人明知风险而又这么做时，那确实可能意味着反叛。记得在一九八零年，民间刊物已被当局明令取缔，一些民运人士改用“内部读物”的方式油印文章，不公开地传阅，这无疑属于反叛行

为的一种形式。

再说所谓“不同政见”。索尔仁尼琴曾经挖苦地称某些党云亦云之辈为“无不同政见者”。党的意见既是包罗万象且又朝令夕改，一个人怎么能永远保持“无不同政见”呢?除非他下决心放弃自己的一切见解而只是鹦鹉学舌。这就是说，对一般人而言，不同政见不是个有无的问题，而是个多少的问题，大小的问题。倘如此，那么，除去一批没有见解或随时准备放弃己见以符合党意的人之外，人人都是持不同政见者，程度不同而已。这样的定义恐怕又失之过宽。如果我们规定，不同政见须是指针对共产极权本质的不同见解，此一定义未免失之过狭。照此标准，连彭德怀的万言书大概也算不上不同政见。把不同政见定义为自觉的反对意见似乎也不够妥当，因为世间有一类“天真的共产党人”，他们的意见本身可能对现存的共产政权具有根本性的颠覆意义．如罗莎．卢森堡，但他们自以为是在维护真正的马克思主义，坚持真正的社会主义。看来，比较好的办法是把“不同政见”当作“异端”的同义词，也就是定义为非正统见解。这个定义当然也有它的困难。因为共产党从来不曾对甚么是正统见解开过一个清单，党的意见无所不包，想列一下清单

事实上也办不到。再说，在通常情况下(像“文革”中一段时间除外)，党的领导是通过从中央到地方的各级党组织去体现的，因而彼此之间不是没有差异，一些在本单位视为非正统的观点，如果换在别的单位或者是放在中央眼裹也许就不那么不正统。例如，反右中若干右派分子的观点若放在文革中就很有可能被视为“造反有理”而得到最高当局的认可。更何况在中央那裹，有关正统见解的内容也常有变化，有时候变化的幅度还相当大。专制的特点是权力具有过于广泛的任意性。人们很难指望统治者的行为会遵循一般的命令，因为这些命令并不约束它们的制定者。严格服从昨天、今天或明天的一般命令，可能倒会触怒统治者，引起他们的报复。这样一来，正统与非正统的界线也就很不分明了。当我们把不同政见定义为非正统见解时，我们不应忘记这一定义的这种困难。

82．给毛主席写信意味着甚么

一次，一位美国汉学家问我：“为甚么有些中国的持不同政见者要用给毛泽东写信的方式表达他们

的不同政见?”这是一个很有趣的问题。它反过来也就是问，一个人用这种方式表达自己的意见算不算是持不同政见者?这一行为算不算反叛?

答案自然不能一概而论。有的人对共产政权无比痛恨，苦于无处表达，干脆直接写信给最高当局，痛快淋漓地抨击一番。在两次天安门事件之后，中共中央都收到过不少此类信件。这种信大部份是匿名，也有署真名的。后者无疑是抱定了豁出去也要一吐为快的决心。写信者并不指望暴君会幡然省悟，他们只是想让专制者们亲耳听一听人民的愤怒之声。不论这种行为会产生多少积极效果，但它表现了一种强烈的反叛则是无庸置疑的。

当然，大部份给党中央、毛主席写信表达不同政见者不是这样。大部份人仍希望最高当局能做出某种正面的反应。这看来属于“只反贪官不反皇帝”，因此很幼稚，其实不一定。第一，由于天高皇帝远，一般人确实比较容易假定现实生活中的弊病只不过是“浮云蔽日”的结果，因此，向皇帝报告真相讲明道理，或许可以说服皇帝做出某种改进。一方面，皇帝最具有改变政策的权力；另一方面，皇帝高高在上，显得很超然，好像对现实中的问题没有甚么

直接的责任，大可以作出一副开明姿态作出改进。第二，写信好比私下进言，它不会使最高当局感到难堪被动，因此即便在最专制的制度下，这种作法也常常会在原则上被视为合法并受到某种保护。另外，正由于信是直接写给最高当局的，对方反而不便于出手镇压，因为他不愿意承担那份责任。统治者做坏事总希望假借下属之手，一旦球被直接送到自己手裹反而令他左右为难。对写信者这方面来说，没有响应本身就是一种回应。领袖都不治罪，别人似乎更没有理由治罪，这样一来，写信者若将其观点再公诸于世，或许就能为自己多赢得几分安全。

不妨举几个例子。一九七二年底，李庆霖写信给毛泽东，诉说下乡知青的种种苦衷，毛复信予以肯定。一时间李成了著名的“反潮流”英雄。在当时树立的几位“反潮流”英雌中(另外两外是张铁生和黄帅)，唯有李庆霖是为一般民众真心称赞的。这是因为李的行为确有几分反潮流的含义(为下乡知青诉苦确是冒不小风险的)，信件的内容也较为合情合理(当然是在当时政治环境许可的范围内)。但话说回来，不公开地上书言事，既没有造成公众压力的意义，其内容又常常不会超越当时意识形态所允许的范围，因此很难谈得上是反叛，是抗争(人们甚

至也可以对彭德怀的万言书提出同样的疑问）。著名的“李一哲”大字报《论社会主义民主与法制》无疑称得上一篇具有反叛意义的杰作，作者给大字报安的副标题是“献给全国四届人大”。我们不知道这个副标题是否在保护作者的安全上起过甚么作用，不过它至少是一种很高明的策略。以公开信的方式表达一种不同政见，由于它会造成公开施加压力的效果，哪怕其政见貌似温和，其反叛性仍是不容否认的。又如一九八七年初海外留学生发表致中共当局公开信，表示对反自由化运动的异议，例如一九八九年春方励之以及随后的北岛、陈军等发起的致书当局要求释放魏京生，等等。

如前所说，私下上书言事是一种比较安全的表达不同意见的方式，不过在专制制度之下，这种安全性也很靠不住。彭德怀的万言书本来是写给毛泽东的一封私人信件，毛却将它印发给庐山会议的参加者，以此作为批判彭“右倾机会主义”错误的罪证。在平民百姓中，因上书言事而被批斗遭监禁者更是不计其数。通常这种信根本不会送到最高当局手裏，它们只是被中央信访处一类机构直接送回写信者所在单位交由地方组织处理，这样就可以借地方组织之手对写信者严加打击，同时又使得最高当

局免去了直接责任。在邓小平主政期间，老百姓因私下上书而遭到迫害之事鲜有所闻。一九八七年初，反自由化运动兴起，海外上千名留学生发表公开信表示异议。也有一些留学生不肯在公开信上签名而采取私下上书的方式。由于’反革命”水涨船高，中共当局对公开信的参与者尚且难以一一惩罚，它对于私下上书者也就只好更加宽容了。

83．形式重于内容

上书言事这种表达不同政见的方式究竟具有多少反叛意义，这既取决于内容，取决于其观点对正统的偏离程度，更取决于形式，取决于它的公开程度。越公开则越可能有反叛性。重要的不仅在于你说甚么，更在于你如何说。在这裏，形式重于内容。

共产党当然深明此理。它建立了庞大的组织控制系统和制定了严密的组织纪律，从而使得不同政见几乎没有任何公开发表的机会。过去，在一般党员和干部中流传着这样一句话：“宁犯政治错误，勿犯组织错误。”这就是说，党或许原谅你的“错误言

行”，只要它们是在党规定的形式之内，但决不允许你“非组织”地也就是独立地发表自己的不同政见。党所规定的表达不同意见的渠道是那么狭窄，那么封闭，因而使得这种表达变得差不多毫无意义。文革中，却出现了相反的情况。毛泽东号召“造反有理”，主张“对危害革命的错误领导不应当无条件服从而应当坚决抵制”。遵守组织纪律的党员干部纷纷成了“反动路线”的执行者或保守派，冲破组织纪律约束的人成了“革命闯将”。形式无关紧要，内容就是一切。在这段时期内，人们表达政见，在内容上受到更大的限制，在形式上却获得了更多的自由。显然，要判断这段时期内出现的各种言行是否具有反叛性，我们就必须着眼于内容。不过，此一状态毕竟不是共产党统治的正常状态。毛泽东敢于如此“放手发动羣众”，是因为他料定了在经历十七年的洗脑之后，国人的思想已经被驯化到一个令人放心的程度。但尽管如此，形式上的某种自由化仍然是“危险”的，因为它会使不同政见以当局难以控制的方式得到发展。所以很快地，毛泽东便以加强党的一元化领导的名义重新取缔了这些形式或这些形式的绝大部分。毛去世后，中共大幅度调整政策，对言论尺度即内容的限制日见放宽，但对言论的形式的控制则依然如故。在这种情况下，形式的突破

便尤其重要。例如在民主墙运动中，有些民间刊物，倘仅就其文章的内容来看，未必比同期的某些官方刊物上的文章更激进，可是由于它采取了独立办刊的形式，因此其反叛性，较之于官方刊物上那些“思想解放”的文章就更胜一筹。最近两三年间，中共又进一步放宽了非政治性的活动空间，政治性的或被当局怀疑有政治性的各种形式仍然受到严格的禁止。可见，在评价一种观点的反叛性时，我们必须兼顾其内容与形式两个方面；而在很多情况下，形式比内容更重要。

在下面的讨论中，我不打算从时间上去追溯人们如何进行反叛的那段漫长而曲折的历史。我只打算从理论上去分析人们为何走上反叛之路的那个认识过程。

84. 关于不自觉的反叛

思想改造，以至于整个极权统治，既然是以一套理论体系或曰意识形态的名义进行的；因此，反叛势必要以挣脱意识形态的束缚为前提。

需要说明的是，挣脱意识形态的束缚，主要是一场理性的反叛，而不是反叛理性。不错，在某种意义上，我们确实可以把思想改造解释为“存天理，减人欲”。照此说来，反对思想改造似乎就该是以人欲反抗天理，其实问题要复杂一些。由于人不可能单凭本能而行动，故而感性很少能够单独地反抗理性。所谓感性反抗理性，其实是感性在理性的认可下，对以往理性所作出的某些规定发动叛乱。人欲横流，大体总是在理性宣布人欲为合理之后。换句话，反对一种理论，就是发现这种理论不合理。如果你仅仅是不喜欢这种理论，但不能为自己的不喜欢找出足够的理由，那么你充其量会躲避而不会反叛，起码是不会积极的反叛(参见第 73 节)。

反叛须是对官方理论的反叛。不过有时候也会出现相反的情况。有些人正是基于对官方所颁布的理论的虔诚信奉，因而和那个颁布其理论的官方发生矛盾，并被后者扣上“异端”的罪名。有人说，“一部基督教史就是没有信仰的人以维护信仰的名义把有信仰的人当做邪教徒烧死的历史。”我不知道基督教史是否真是这样，但我敢断言一部共产主义运动史却常常如此。倘马克思生于“新中国”，只怕也会

被当局打成“反革命”，其罪名当然是“反对马克思主义”，就像小说(卡拉玛卓夫兄弟)中，降临俗世的基督会被宗教大法官以“伪基督”的名义投入监狱一样。这是所有政教合一国家的通病，共产国家尤甚。因为共产主义学说涵盖了世俗生活的一切方面，共产党的权力深入到现实社会的各个领域，所以，权力与理论发生矛盾的机会便无比繁多。对共产党而言，意识形态主要是用作统治的工具，它对共产党自己并没有硬性的约束力。在这种情况下，不仅那些对官方理论持不同见解的人可能会构成对现政权的挑战，就连那些严格遵循正统理论的人，当他们用这种理论去批判现实时，也同样有可能导致与当局，尤其是与各层官僚机构的权力或利益发生冲突。此类事例在生活中可谓屡见不鲜。它们或许也可以算作反叛，祇不过当事者毫无反叛自觉意识而已。

共产党一再声称，理论不是僵死的教条，而是行动的指南，理论需要不断的创新和发展。尽管大多数人都知道，“创造性发展”的特权仅仅属于最高领袖，唯有最高领袖提出了新观点才被称为“创造性发展”，别人提出新观点就是“搞修正主义”，“搞自由化”，但是，最高领袖提出的新观点照例是笼统

的，大而化之的。例如毛泽東的“无产阶级专政下继续革命的理论”，邓小平的“有中国特色的社会主义”。这样，它们必须给填入更具体更充实的内容。造就给其它人进行理论上的探索、诠释和发挥提供了一定的空间。很多在尔后被判为“异端”的思潮就是在这种形势下出现的。有些思潮，如文革中杨小凯在〈中国向何处去)中所提出的观点，本身确实超出了当局所能接纳的范围，故而被斥为“反动”。有些思潮，如八十年代初期提出的马克思主义人道主义，本来是完全可以纳入新的正统信条的(前苏联东欧各国共产党就是如此)，但由于中共当局的冥顽不灵，反将其归入“自由化”之列。不少(不是全部)鼓吹马克思主义人道主义的人，本来是希图在“新时期”成为新的意识形态正统，不幸却被阴差阳错地判为“自由化”的异端。这又是一个不自觉的反叛的鲜明事例。

不自觉的反叛也是反叛。事实上，不自觉的反叛常常是自觉的反叛的先导。许多人原先是真革命而被错打成反革命，最后成了真正的反革命。不过，从分析认识过程的角度出发，我们讨论的重点主要是自觉的反叛。

85. 反对思想改造与反对极权统治

思想改造只是中共极权统治的一个部份。对前者的否定还不等于对后者的否定。这就是说，反对思想改造是一回事，反对整个极权统治是另一回事，这是一个不可忽视的区别。

我们知道，对知识分子实行思想改造的一个理论前提是，知识分子的世界观是或基本上是资产阶级的世界观。这一假定很容易引起那些自以为很革命，很无产阶级的人们的不满。那些早年便投入共产革命的知识分子，那些“生在新社会，长在红旗下”的年青一代，尤其是那些以血统高贵而充满优越感的“自来红”，这些人可以响应“不断革命”的号召，但很难接受“彻底改造”的要求。他们不是因为反对极权统治所以反对思想改造，恰恰相反，正因为他们坚决拥护极权统治所以才认为自己没必要进行“脱贻换骨”式的思想改造。由此可见，反对思想改造和反对极权统治并非一回事，而在上述一类情况下，两者甚至正好相反。

为了证明自己用不着再改造，这些人就必须让自己处处显得很革命。可是，“思想改造”的内容和“革命”的内容常常是如此的雷同，以致于在很多情况下，表现革命就和接受改造变得在事实上难以区分。譬如说党号召知识青年上山下乡，其实包含了两层理由。其一是说知识青年应该接受贫下中农再教育，改造思想；其二是说“革命的或不革命的或反革命的知识分子的最后分界是看其是否愿意并实行与工农民众相结合。”如果你同意下农村，那岂不是等于你承认了自己必须思想改造?可是如果你拒绝下农村，那如何还能证明你革命?造就是说，对思想改造的否定，固然意味着一系列苛政的废除，但它并不等于对极权统治的否定。只要那杆“革命”的大旗还在高高飘扬，那么，大部份暴政就可以继续存在。因此，在考查对思想改造的反叛时，我们必须注意该反叛所持的根据为何，哪一类反叛才兼有反叛极权统治本身的意义。有些反叛，例如文革初期风行一时的“自来红”，其倡导者并不否认极权统治，也不否认思想改造，他们只是否认他们自己一小批“天生左派”还有必要思想改造；与此同时，他们又力主对其他人，特别是对所谓“黑五类狗崽子”实行更专横的压制。这种反叛就很难说还有多少积极意义了。

86．来自体系内的地震

在作出以上一番说明后，我们可以清楚地看到，真正最有意义的反叛，是那种把思想改造当作观念的暴政而进行的反叛。只有这种反叛同时才是针对整个极权制度的反叛。那么，这种反叛是如何发生的呢?

首先，让我们来研究这种反叛的意识的萌生过程。毫无疑问，在思想改造运动中，几乎每一个人都感受过这样或那样的困惑与不满。我们发现自己的许多愿望和思想被压制，自己的许多利益被损害。不论官方的意识形态是何等的冠冕堂皇、美妙动听，但在现实生活中却存在着大量的丑恶和污秽。然而，在很长一段时间内，我们的这些感觉经验却并不足以帮助我们萌生反叛的思想。我们总是在自我怀疑。我们总是一味地用官方的理论去解释现实，解释经验，而不是根据现实、根据经验去反对理论。这正是理论体系的妙用。“一旦我们接受了某种理论体系，我们以后的观察和思考就变成了一个又一个的

推论，如果我们发现在‘推论’与经验之间出现了矛盾，我们常常不是依据经验去调整理论。相反，我们常常会依据理论去调整经验”(第 28 节)。只要体系是足够的包罗万象、前后一致，从而能够自圆其说(哪怕很勉强生硬)，我们进去之后就很不容易再走出来。所以，毫不奇怪，人们往往是先在体系的内部发现矛盾或破绽，因而对体系失去了信任，而后才可能走到体系外再对体系本身进行批判。无怪乎最早的一批反叛者大都是坚持理论思考的人；无怪乎当局虽然在表面上提倡学理论，但在实际上却对那些认真钻研理论的人满怀猜忌与怀疑；无怪乎最初的反叛差不多总是体系内的反叛。

应该说明的是，上述反叛意识，和一般所讲的修正主义有所不同。在中共的词典中，修正主义是指从伯恩斯坦、考茨基直到铁托、赫鲁晓夫和勃列日涅夫等人的思想。这些人的思想既然事先就被当局贴上了“修正主义”的标签，因此在中共统治下便不再具有正统性。眼下我们所说的“体系内”，是指中共自己宣布的正统理论的体系内，故而其中不包括各种所谓修正主义思想。当时的这批反叛者们，是从毛泽东思想内部，特别是从马克思主义和列宁主义的内部，发现出若干与流行见解不一致的东西，

并以此作为反对流行见解的思想武器。我曾经指出，一般人之所以无法抵御思想改造的巨大压力，是因为他们在精神上无家可归，孤立无依，他们没有另外的精神支柱或精神资源(第 54 节)。一旦人们发现，就在官方的理论体系内部便存在着矛盾，他们就获得了支持，反叛意识遂由此而发生。

反叛意识发生的这种过程具有相当的普遍性。当然，多数人由于缺乏理论素养，不能从研读经典中直接发现体系的内在矛盾。但是，当局自己在理论上的朝令夕改，前后冲突，使得一般不熟悉理论的人也能感受到官方理论的种种漏洞。不错，和一切面临困境的理论一样，官方理论也不断采用增加辅助性假设的办法去尽量弥补自身的破绽。通常，这种弥补工作总能够在那些缺乏理论素养的人们身上取得某种效果，纵然不足以令人心悦诚服，至少能让他们将信将疑，从而不可能对自己暗中怀有的异议产生自信。可是在有些时候，这些破绽是如此的明显，任何弥补都无济于事。林彪九．一三事件即为一例。很多人都讲到林彪事件对他们的思想产生巨大冲击。林彪事件爆发得太突然，当局措手不及，在当局还没来得及编造出一套说词去自圆其说之前，这件事就已经传遍天下。这就使人们对体系

的信仰发生了莫大的动摇。林彪事件的性质太严重(一个刚刚被党纲确定为接班人的副统帅竟然会拟定“反动透顶”的五七一工程计划，图谋杀害伟大领袖)，这使得当局的事后辩解(发表据说是毛泽东在文革前夕写给江青的那封信)显得苍白无力，甚至越描越黑。像一顶严密的帐篷被戳穿了一个大洞，人们终于发现，原来帐篷并不是天空。从体系的破绽处，人们找回了被隔离的现实世界。体系的信誉遭到打击，体系的魔力便随之消失或削弱。于是，人们不再用理论去调整经验，而是开始用经验去调整理论，批评理论。

87．空头政治的破产

思想改造给人们的个人利益带来了重大的损害。但是，既然思想改造本来就具有超越个人利益的理想主义崇高外貌，因此人们很难单单出于自己的个人利益蒙受损失这一点便去反对思想改造。事实上，思想改造的要求之一，本来就是克制个人利益．牺牲个人利益。思想改造本来就是一种禁欲主义，所以人们当然不可能站在坚持个人物质利益的

基础上去理直气壮地反对。不过，共产党的理论并非只是禁欲主义，它同时也是一种功利主义。在共产党关于人间天堂的设想中，包含有诸如物质产品的极大丰富，科学技术的高度发达，人民的即集体的利益的充分满足一类完全世俗化的功利内容。造就和它要求于每一个个人的禁欲主义发生矛盾。这也就是政治与经济的矛盾，革命与生产的矛盾，红与专的矛盾。

当知识青年按照思想改造的要求在农村劳动时，生活的艰苦，身体的劳累或许均不足以动摇他对思想改造的信念。他会努力说服自己那正是锻炼自己、实现思想革命化的最佳途径。可是，舍弃自身原有的文化知识的优势而去从事简单粗陋的体力劳动，这又有甚么意义呢?如果让他发挥所长，那难道不会给社会主义建设，给广大人民的幸福作出更大的贡献吗?你说这是为了思想革命化；可是思想革命化本身又是为了甚么呢?共产主义学说毕竟是一套世俗化的理论，一套现代化的理论。无论如何它总摆脱不了种种功利性的目标。基于此，人们不得不对那种脱离了物质的精神、脱离了专的红即所谓空头政治渐渐地产生怀疑。这种怀疑再和个人急于改善其物质困境的潜在愿望相结合，因而越来越有

力量。

平心而论，倘若共产党不是把思想改造运动推向极端．以至于到了荒谬可笑的地步，上述怀疑思潮或许不会广泛地蔓延。许多暗中持怀疑态度者，如果不曾从周遭环境中获得相当的共鸣，未必能把那种怀疑转化为明确的反叛意识。文革后期，“左”风日甚，经济衰败，民生凋蔽，当局却在鼓吹“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗。”知识分子成了“臭老九”，“读书无用论”泛滥成灾。社会上的不满情绪迅速增长。共产主义理论中关于发展生产力的观点，关于重视科学技术、重视知识的观点，包括周恩来在全国四届人大上提出的建设四个现代化的口号，给人们的不满情绪提供了合法性的根据。在民间和党内务实派之间开始形成了无形的结盟，最后导致了“四人帮”的垮台和“凡是派”的失势。关于“实践是检验真理的唯一标准”的大讨论，固然由于其自身的功利主义性质和实用主义性质，因而并没有，也不可能达到真正的思想解放即思想自由，但是它却有力地促成了空头政治的破产，促成了经济发展和人民物质生活改进等目标的正当性的确立。知识的价值重新确认，知识分子的地位也由之回升。思想改造运动宣告中止。

88. 自由主义的反叛

在对思想改造的反叛中，自由主义也许不是最大的一股力量，但唯有来自自由主义的批评，才具有釜底抽薪的彻底性。

早在鸣放——反右运动中，一些知识分子便从自由主义的立场出发，对共产党统治提出过深刻的批评。但在此后的很长一段时间内，自由主义消声匿迹。新一代的知识分子对自由主义几乎一无所知。尔后，他们通过自身的经验和思考，重新发现了自由主义。对新一代知识分子而言，自由主义在成为一种学说之前，首先是一种个性，一种温和审慎的个性。不妨以我自己为例，在我形成自由主义思想的过程中，有两个因素最为重要，一个是我对于社会上残酷现象的强烈反感，一个是我对于人类理性知识的某种怀疑精神。

起初，当我还相信共产党的意识形态，拥护共产党的制度时，我对于那种名为“教育”、“改造”，

实为政治迫害的行为从理论上仍是赞同的。然而这种迫害的暴力性和残酷性却不能不引起我内心深处的厌恶。我在文革中的第一次“造反”就是解放关入牛棚的老师。那时我认为，这些老师中的大部份都是应该批判、应该改造的，但我坚持他们不应该被关押，被打骂，被罚去做那些摧残身体的繁重劳动。作为深受“反动路线”之害的“黑五类”，我当然热烈支持对“反动路线”的批判，不过我不赞成对那些执行过“反动路线”的老师和同学实行报复。我不赞成武斗，不论是对保守派还是对不同观点的造反派，就连那些带有暴力意味的标语口号，像“砸烂某某组织”、“砸烂某某人狗头”一类，我也觉得很不舒服。开始，我只以为我是在坚持政策，因而有着现成的官方理论作支持。尔后我不得不发现，那种种令人厌恶的暴行，实际上正是官方理论的产物，于是我便转向了对官方理论的批评。

和所有同时代人一样，我也曾是官方意识形态的虔诚信徒。我曾经花很大力气研读马列经典。记得在阅读列宁的《唯物主义与经验批判主义》一书时，我本来是赞同列宁观点的，可是他那专断的、绝对化的文风却让我觉得十分不自在。出于强烈的知识性兴趣，我在学习时，不是像有些人那样一门

心思地要用革命思想武装头脑，而是免不了要反复的琢磨审量。由于这种琢磨审量几乎可以无止境地深入下去，因而在我的心目中，很难说有甚么真理能达到终极。于是我发现，对真理、对知识而言，追求的过程也许比它的结果更重要（另外也更有趣）。客观地说，即使在我最相信官方理论的时候，我的相信也很少是狂热的。本着这样一种态度，我自然会对各种简单武断的教条感到不满，对那种自以为掌握了终极真理的妄自尊大感到不满。假如说在最初一段时期，我仍然是从官方理论中寻求对这种态度的支持(例如马克思早期的一些论述，例如毛泽东在一九六二年七千人大会上的讲话)，那么到后来，我对这种态度的坚持日益独立、日益自信。就在这时，我开始接触到零星的自由主义理论。一读之下，正中下怀，我成了一个坚定的自由主义者。这大概是当代中国自由主义者共同的心路历程。

自由主义者不同于其它类型的反叛者。自由主义者并不热衷于提出甚么具体的不同政见。他最关心的东西看来是最不具体的。他提供一种态度而不是提供一种理论，他提供一种方法而不是提供一套教条。当我在民主墙上贴出〈论言论自由〉一文时，由于它的温和外貌，它甚至没能引起一般人的强烈

注意，也没有引起那些急于从民主墙上发现惊人观点的海外媒体的注意，当局也对之未加指责。然而我深信．而且也有越来越多的人相信，正是这种自由主义的反叛，才是对极权统治的致命一击。

89．自由主义的当今处境

思想改造运动的结果，标志着极权统治演完了它最荒诞的一幕。今天的中共政权，已不复当年的咄咄逼人。在这种形势下，争取思想自由的斗争，可以说更容易，也可以说更艰苦。自由和我们的距离，可以说很近，也可以说很远。

为甚么更容易?因为在今天，人人都清楚中国尚无自由。把“无产阶级专政”说成“最大自由”的弥天大谎早巳破产。专制的压迫既是如此的不加掩饰，自由的含义已是如此的明确清晰，因此，一切珍视自由的人们都知道他们究竟反对甚么、要求甚么。如果我们集中力量奋勇追求，自由的到来指日可待。

为甚么更艰难?索尔仁尼琴一语破的："鱼羣从来不会为反对捕鱼业而集体斗争，他们只是想怎样从网眼里钻出去。" 1 如果说在"横扫一切牛鬼蛇神"的文化大革命中，网眼过密，网成了布，连小鱼小虾都在劫难逃，因此鱼羣或许不难懂得粉碎鱼网的必要，那么，随着"新时期"的发展，网眼放宽，普通鱼都钻得出去，个子大一点的扭曲着身子也能钻，祇有那些长得太大的鱼或不肯委屈的鱼才钻不过，鱼羣们还会同仇敌忾，裹应外合，下决心粉碎鱼网吗?自由虽然是人人所爱，但争取自由免不了有代价有风险。如果多数人因为自己的某些愿望得到满足便对少数人的受迫害漠不关心，那么，自由就将是可望而不可即。极端的暴政无法持久，略具柔性的专制，由于它注意避免激起广泛的强烈不满，反而可能维持较长的时间。不错，时至今日，共产主义意识形态已经失去了它的魅力，就连那些为中共专制进行辩护的人们也不得不或明或暗地放弃了原来的那套官方的话语系统。诚如福山所言，在观念领域裹. 自由主义已经打遍天下无敌手。但是自由主义要在现实世界中争取胜利仍然不是一件轻而易举之事。索维尔讲得好："没有人公然反对自由，自由并无敌人。自由有的是能同甘不能共苦的朋友，他们将其它事物摆在首位。然而就自由的维护而言，

他们比敌人更具危险陆：造就是为甚么自由受到危及，而通向奴役之路始终开放——甚至对若干人士而言还颇为诱人——的原因。”” 有鉴于此，深刻地阐明自由主义的基本原则仍然是一件重要而迫切的工作。

90．赢得反叛的权利

在中国，四十多年来，反叛从未真正停止过。尤其是近十余年，反叛的声势更是日益增长，其自由主义色彩也日益鲜明，它有力地推动了中国的变化。即使它的挫败，在招致若干反叛空间暂时收缩的同时，却又赢得了反叛意义的广泛传播和提供了宝贵的经验，因而留下了难以磨灭的成就。人民没有，也不可能放弃斗争。自由的前景充满希望。

毫无疑问，在今日之中国，反叛仍然是相当艰难的。这不足为奇。因为这裹所说的反叛，意味着表达各种思想的自由。而我们现在的反叛，正是为了赢得这项反叛的权利。

注释：①索尔仁尼琴：《古拉格羣岛》上册，陈翰章、田大畏译(北京：
羣众出版社，一九八二年)，第三百五十二页。②thomas Sowell，“The Road Back toSerfdom''，转引自何信
全：《海耶克自由理论研究》(台北：联经出版公司，一九八八
年)，第二零二页。

第六章　争取思想自由

91．存在的困境

思想控制，说到底，是对思想表达的控制。因此，争取思想自由，实际上就是争取思想表达的自由。

几年前，国内一位作家出国访问。别人间他中国有没有创作自由，他回答得很干脆："有。"这个答复立即引起另外一些作家的非议。事后这位作家辩解道："我说中国有创作自由，没说中国有发表自由。"这种辩解很巧妙，但却是概念的混淆，因为我们所说的创作自由，就是指发表创作的自由。

在共产制度下争取思想表达的自由是一件极其艰难的事业。最令人困窘的一点是，在这种制度下，你越是争取思想表达的自由，由于它很可能招致当局的压制，因此到头来你越是有可能失去仅有的思想表达的自由。反过来，如果你从来不曾直接地、公开地争取思想表达的自由，你就有可能保住你原有的表达思想的机会，因此你反而能够比别人更多

地表达你的思想。试看今日之中国，许多力倡言论自由，大胆讲出不同政见的人们，要么被监禁，要么被放逐，要么被禁止出现在公开论坛上，从而在国内广大公众中好像已经失去了自己的声音；与此同时，那些从不参与或很很少参与争取思想自由的人们，则始终保持了他们对国内公众的发言机会并由此造成了持续而广泛的影响。造就给人一种印象，似乎后一种人在促进国人的思想活跃方面作出的贡献比前一种人还更重大或更有实效。然而问题在于，面对着共产党的思想控制之纲，假若人人都只是盘算着怎样从网眼裹钻过去而不是努力摧毁它，这张思想控制之网岂不是得以永世长存?这是问题的一个方面。问题的另一个方面是，对于那些决心摧毁专制之纲的人们来说，我们不能仅仅满足于我们行为的正义性，我们还必须考虑如何使我们的行为产生最大的效果。经验证明，即便在最严厉的思想控制之下，一个人要产生自由的思想也不像某些局外人想象得那么困难。真正困难的乃是如何使自由的思想能够公开的表达和广泛的传播，并最终取得胜利。

美国学者赫契曼(Albert。Hirschman)在他那本“充满新思想”(肯尼思.阿罗语)的小书<退出、提

意见与忠诚)(Exit， Voice and Loyalty)中写道：当人们对其所在的组织、公司、政党或国家不满时，他们可以采取退出的方式表达不满，也可以留在内部提意见。所谓忠诚，是指一个人在分明可以采取退出的方式时仍然留在“体制内”谋求改进。在这裏，退出或出口是指有替代物，有竞争者，提意见或声音是指有表达意见的言论空间。不言而喻，这几种手段都须是在一个有竞争的、开放的大环境下方能充分发挥效用。赫契曼对于在不同的情况下这几种抗争手段的表现、效果及其相互关系作出了十分精辟和极富启示的说明。可惜，作者没有花多少笔墨分析极权社会的情况。按照作者的观点，极权统治、一党专制的特点是既无出口，又无声音，自然也谈不上有忠诚。这当然祇是一种简单化的概括。极权制度既是人间之物，它决不可能天衣无缝，再者，借用索尔仁尼琴的话，“无缺陷的制度总是要靠有缺陷的人去执行”1 因此，在极权制度下从事卓有成效的抗争依然是可能的。苏联与东欧的变化业已提供了成功的例证。中国的极权制度虽然尚未根本转变，但它无疑正处于衰落的过程之中。赫契曼的著作虽然未对极权社会的情况展开细致的讨论，但他提出的那些概念和思路仍然富有借鉴价值。

在以前的一些文章中．我或多或少地已经讨论过极权制度下人们从事反叛的方式和意义。以下我打算对此再作一番分析。

92．特异现象分析

共产国家有很多特异的现象。所谓特异，是说它与一般人所抱持的某些朴素的信念明显冲突。譬如说，一般人都以为，一个政党，只有当它以往的政绩被人们赞赏，秉持的理念被人们认同，它才能够吸引人们的参与和支持。如此说来，中共，至少是今天的中共，显然不具有这样的优势。然而，偏偏是这样一个党，在它的种种骇人听闻的败德劣行日益广为人知的今天，却依然保持了世界第一大党的地位。这难道不是一件天大的怪事么?我们要问的是：为甚么直到现在还有人要去入党?为甚么连一些持不同政见者也乐于留在党内?为甚么那些屡受党的迫害的人到头来还要一再地向党表示忠诚?为甚么许多关心国是的善良的人们总是要把自己的希望寄托在共产党身上?为甚么在共产党内部，当不少人的政见已经和最高当局产生直接矛盾时，仍然很少

有党员退党、官员辞职?如此等等。

让我们一一作出解释。

93．为甚么还有人要入党

通常人们以为，一个人加入某一政党，是因为他认同该党的政治理念，但那衹在有两党或多党竞争的情况下才是如此。随着共产党一党专制的建立，人们是否加入共产党，理念的认同已不是必要因素，其它的一些因素的作用则可能越来越重要。

首先，入党可以得到更多的现实利益。在共产党统治的社会裏，只有党员才吃得开，所以自然会有不少人为了吃得开而去入党。照理说做党员就必须“吃苦在前，享乐在后”，因此，入党似乎是没有甚么便宜可占的，但事实并非如此。共产党社会既然处处强调政治标准第一，它难免要按照人们在政治上的“先进”程度来确定其在社会中的地位高低。一个人的政治地位愈高，那么，根据“革命需要”，他就愈可能得到某些特殊的照顾和便利。“文革”中批判“入党做官论”，那无非是说一个人不应该抱着

做官的动机去入党。可是，既然共产党把一些官职都指派给“自己人”即党员，那你又如何能避免别人为了做官而入党呢?即便说在某些时候，作党员或是申请入党，你必须表现得比别人更积极，付出更多的努力或代价。不过大体上讲，在共产党垄断一切社会资源的条件下，做党员总是要更沾光些。刘少奇说得很坦率，这叫“吃小亏占大便宜”。

我们知道，在共产党治下，担任大大小小的各种职务，包括那些纯专业性纯技术性的职务，一律通称为干部。造就是说，即便你只是个专业人员，即便你只是追求专业职务的升迁，政治标准都是十分重要的，在党不在党的后果都是大不相同的。

当然，并非每一个想入党的人都仅仅是追求物质利益或职位的升迁。假如说其中还有甚么理想主义动机的话，那便是为了在公共事务中做一番事业。入党有利于做事。共产党垄断了一切权力，它也就差不多垄断了在一切公共领域中做事——不论是做坏事还是做好事——的机会。没有党票这张入场券，你就几乎不可能得到任何权力，因此你也就不可能在公共事务中有多少作为。这和古代的科举制度颇为相似。古人中略有头脑者何尝不知道八股文章的

无聊无用，但唯有通过科举之途，一个人才可能跻身政界，做一些于国于民有利的事情。“党天下”远比科举制度来得广泛周密，所以会有不少人，虽然对共产党的政治理念毫无兴趣，但为着在政治上施展一番身手而愿意加入共产党。问题不在于共产党是否为你施展抱负提供了让你满意的条件，问题在于你没有甚么别样的选择。好比一家制鞋厂，它垄断了一切制鞋的原料和工具，它自然也就垄断了所有的鞋匠和买主。如果你想做一名鞋匠，你想让大家有鞋子可穿，看来你只好进入这家工厂。

把上述比喻再加以引申，我们还可以得到一个更尴尬的推论。假如你发现这家工厂的老板对员工的待遇相当恶劣，工厂的经营管理一塌糊涂，生产的鞋子质量极差，因此你不肯进入这家工厂，可是，在只此一家，无别分店的情况下，你纵然可以荒废自己的一身手艺而不去做它的鞋匠，但你却不能一辈子打赤脚而不买它生产的鞋子。也就是说，你自己可以不当共产党的人，可是，只要你还生活在中国大陆这片土地上，你就不能不受共产党的管。这样，你也许就会想，与其让那批人胡作非为，让自己承受恶果，那还不如自己加入进去，好歹还能把事情改进改进。

“文革”浩劫之后，共产党的威信一落千丈，在年轻人中间，积极靠拢党组织，一心争取入党者显著减少。然而就在这时，有人提出这样的观点：正因为党内混进了坏人，做下了坏事，所以才格外需要我们好人进去改善它。在一九八零年北京大学的竞选运动中，青年教师樊立勤贴出大字报，“谈知识分子特别是大学生入党的必要性”。作者指出，由于我国实际上是一党制，所以，为了实现国家兴旺和民主法制。知识分子和青年学生就有必要积极进入党内。(2）像樊立勤这样公开讲明为了改造党而去加入党，党听了当然不高兴，因此也不大会把他们吸入党内。不过可以相信的是，那时候确有不少人争取入党是为了改变党的成分，推动党的改革。

这样，我们就懂得了为甚么共产党始终能保持其庞大的组织规模，那不是因为它的开明，而是因为它的专制；不是因为它广行德政，而是因为它横施暴虐。不少好人要入党，是因为他们发现党内坏人太多；正因为他们不满意现有的党，所以他们才设法让自己进入其中。

由此，我们还可引出两条推论。一，如果共产

党依旧专制，但不再“领导一切”，也就是说，如果在某些领域，一个人可以既不当共产党的人又不必受共产党的管，那么，想要入党的人数一定会大幅降低。事实上，这种情况已经出现了。随着经济改革的深入进行，共产党的直接控制范围已经有所缩减，于是，党组织的发展已经陷入停顿或降低了速度。二，倘若某一天，中共放弃专制而改行民主，可以肯定的是，党员的数量只会比现在少而不会比现在多。

94．为甚么有些不同政见者乐意留在党内

除了上节讲到的理由之外，也许还有别的原因。

说来有趣，如果你要争取自由民主，或者说你要反对共产党，身为党员似乎也要更方便一些。

这其中又包含两层原因。其一，作为一个政治组织，共产党理所当然地对其成员提出了严格的思想要求与纪律要求。照此说来，一个非党员便可望享有比党员更多的思想自由和行动自由。可惜不然，

共产党以党治国，它把每个公民都当做党员一样对待。非党员充其量可以表现得消极些、懒散些。倘若他要积极地介入公共生活，积极地对政治问题发表见解，那么他就要受到和党员不分上下的同等严厉的对待。其二，非党员并不比党员多一些自由，而党员却可能比非党员多一些权力或者说多一些机会。这便造成了两个后果。第一，比如说发表同样性质的"自由化"言论，如果你是党员，你就有更多的发言机会和更有力的发言地位，因此你就有可能使自己的声音产生更大的影响。别人见你是党员，往往也更容易表示附和。第二，一旦惹了麻烦，党决定要反"自由化"，那么，党票，如同官职，多少可以折价抵"罪"。在一个法律面前人人不平等的社会，一个人的政治地位高，他招致的惩罚便可能较轻。如果犯了同样的"政治错误"，是干部的也许只是撤职，是党员的也许只是开除出党，是平民百姓的则只有砸饭碗或者进监狱了。当然也有例外的时候，不过大致如此。

众所周知，在一九八六年那场自由化运动中，方励之发挥了很大的作用。应该说这和方励之身为科技大学副校长和国际知名科学家的特殊身份有关。方励之就讲过，他现在发表的观点其实和当年

魏京生差不多，但由于他的社会地位高，当局并不能把他怎么样。再举一例，一九九五年春，国内一批知识分子和异议人士先后发表了几篇请愿书，呼吁言论自由，要求重新评价六四。其中，那篇由三十几位著名学者和科学家联署的呼吁宽容书格外引人注目。本来，在任何政治抗议活动中，由名气大的人领头都会造成更大的影响。另外，因为名气大，影响大，当局若要镇压，势必震动大，故而代价也会较大，这就使得当局在决定是否镇压时会更踌躇，出手通常也会比较轻。不过，要是笼统地说名气大就会风险小，那却不尽然，那还要看你的名气是甚么性质的名气。如果你先前就被当局定为异己份子，你公开加入某一抗议活动，反而使当局更容易宣布该项活动属“敌对性质”从而更方便动手压制。这就是为甚么在许多次抗争活动中很多参与者并不欢迎那些鼎鼎大名的异议份子公开介入的一个原因。如果你的名气是体制内的名气，或者说，是被体制所认可的名气，情形就大不相同了。在这种情况下，当局出手压制会比较困难．压制手段往往也不会过于严厉。既然在任何反抗活动中，领头者一向是风险的主要承担者，若领头者的风险都不大，普通参与者或附和者的风险自然也会比较小。也有这样的情况，在某些表达异议的集体性活动中，那些地位

高的人本来不是重要角色，别人为了增加安全度而把他们推上第一线。简而言之，一个在党内、在体制内有一定地位的人从事反抗．不仅于个人而言常常风险较小，而且由于它还会减轻其它响应者的风险程度，故而往往能更有效地带动其它人的参与，进一步加强反抗的力量和影响。

95．为甚么有些深受共产党迫害的人还要继续表示对党忠诚

一九八五年，北京大学教授乐黛云写了一本名为《走向暴风雨》的自传。在书中，作者回顾了她自反右运动直到“文革”期间所遭遇到的坎坷经历。引人注意的一点是，在评述了那不堪回首的恶梦之后，乐黛云此书的结尾却是她重新加入了一九五八年曾将她逐出门外的共产党组织。这种情况决不是个别的。事实上，在历次政治运动中被开除出党的人们，随着平反、恢复名誉，绝大部分(如果不是全部的话)都重新回到了党组织之内。有些原来不是党员的．在摘了“右派”或“反革命”的帽子之后，也纷纷提出入党的要求，其中确有不少被批准入党。

由此就引出了一个十分深刻的问题：这些人既然深受共产党的迫害，为甚么到头来还要认同那个党，宣誓效忠于那个党呢?

这裹的原因比较复杂，不可一概而论。

原因之一也许是为了自保，为了获得进一步的安全感。

从表面上看，一个人受到了共产党那么残酷的迫害，到头来还要宣誓对它效忠，这不是十足地道的受虐狂么?其实问题没这么简单。当一个人遭受党的残酷迫害时，他很容易产生两种感受，一是怨恨党的残酷，一是深感党的强大。前者躯使你反抗，后者驱使你依从。假如你发现自己没有勇气或没有力量反抗迫害者，那么你就会觉得.免除迫害的最稳妥办法就是赢得迫害者的接纳，使自己成为迫害者队伍中之一员。所谓成为迫害者队伍中之一员，那倒不一定意味着你自己也

非要参与对其他人的迫害不可——很多原先的受害者在重新入党后都拒绝参与对他人的迫害。他们祇是希望不再被党视为异己，只是希望被党视为“自

己人”而已。

对于乐黛云一类人来说，情况可能还要复杂些。你曾经是党员，党把你开除出党。如今，党承认它搞错了．党给你平了反，下一步，顺理成章的是你将恢复党籍。不是你重新要求入党，也许你根本无意重新入党，是党重新把党籍送还于你。这就使你很为难。因为你发现倘若你在这种情况下拒绝接受党送还的党籍，差不多等于是向党公开表示你的不满或不屑。“敬酒不吃吃罚酒”这句话，本义是挖苦一个人不识好歹，不服软而服硬。然而在专制政治下，你不吃敬酒，景接着对方就会逼着你吃罚酒，你缺少中间状态。你几乎只能在敬酒与罚酒中二者择一。中国古代有个破家县令的故事，讲的是一位新上任的知县，附庸风雅而气度狭窄。他主动邀请当地一位布衣名士来家赴宴，那位名士因故没来。这位知县便认定别人是没把他放在眼裹，于是恼羞成怒，挖空心思地设计陷害，直搞得那位名士家破人亡。这就是敬酒不吃吃罚酒的一个事例。共产党妄自尊大，它以为别人个个都该向它积极靠拢才对。如果你本来不是党员，如果你从未表示过向党组织靠拢，那还好说。党可以认为那是因为你自惭形秽，不敢高攀，那愈发衬托出党的伟大，起码无损于党

的伟大。但如今却是党要亲手把党籍送还于你而你却拒之不受，那岂不是当面让党难堪？考虑到你过去曾受过党的错误处理，那难道不表明你对党怀恨在心?偏偏党又大权在握，你的危险可想而知。这样看来，一个前“反党份子”被党脱帽加冕，想不受也难。

记得在一九八五年的一天，一位朋友告诉我他遇到了一件麻烦事。这位朋友在专业上很出色，在单位裏人缘也好，党组织郑重地找他谈话，鼓励他争取入党。自“四人帮”垮台后，共产党的组织方针发生了不小的变化。过去，共产党把入党的标准提得很高，许多人——尤其是知识分子——拚命争取犹不得入。如今，共产党为了改善形象，开始注意到要把那些业务出色，又有羣众基础的人拉入党内。党内开明派则希望借此发展党内开明力量。我这位朋友未尝不明白入党的种种好处，只是出于自己的政治信念和政治道德，他无法再向共产党表示认同。然而，这位朋友又担心，如果自己直接了当地予以拒绝，会不会让党看出自己有“反骨”，反而惹上不必要的麻烦。于是．他采取了沉默的方式，以对党的邀请不作响应的方式作出了他的响应。我自己也遇到过类似的情况。可见，当党向你招手时，

拒绝也不是容易的事。

另外有几位朋友，过去参加过民主运动，因而被党打入另册，列为“内控人员”，他们却要主动地写申请书争取入党。其实他们明知党组织不会批准他们的申请，他们本来也无意进入党内。他们这样做，无非是虚棍一枪，让党不大好下手整治自己而已：“我们是积极争取入党的，你怎么还说我们反党呢?”这又是以入党来保护自己的一种情况。

当然，我们也不能排除另一种情况。在那些多年挨整而仍然希求入党或回到党内的人之中，也有些人可能依然存有几分当年的浪漫主义和理想主义的动机。在《走向暴风雨》的结尾，乐黛云重新回到党内。最后一句，作者写道：“我知道我必须尝试。”这句话多少表达出一种饱经失望仍不甘放弃的心理。

所谓不甘放弃，包含两种意思。其一是不甘放弃对党的希望。我们知道，大批先前被党逐出党外或拒之门外的人之所以能够入党或重回党内，一般是由于党的政治路线出现了重大的修正。这就使他们再度燃起希望：虽然党在过去的表现令人失望，

可如今既然它多少已经有所醒悟，也许今后会变得好一些吧。不甘放弃的另一个意思是不甘放弃自己青春时期的热情与梦想。人都有保持自身一贯性的倾向。人不情愿否定自己。对不少人而言，共产党有如初恋的对象，不管此后经历了多少沧桑巨变，人事两非，早不复当年光景，但只要有机会，许多人还是想重续旧梦，抓住再试一试的。赫契曼指出，一个组织的入场费越昂贵，其成员反而越是不肯轻言退出，因为他希望证明自己付出那么高的代价是正确的。培根早就讲过，常见不良的丈夫却有忠诚贤惠的妻子，当然，这些不良的丈夫必须是做妻子的不顾亲友之可否而自己选择的，所以她们会竭尽全力维系婚姻，千方百计地帮助丈夫有所改进，从而证明自己当年的选择并非错误。

讲到忠诚，我们不妨再说上几句。忠诚是一种主动给予的热情。忠诚的前提是当事者享有选择的自由。赫契曼讲得好："要说对一个具有牢不可破的垄断性的公司、政党或组织保持忠诚，那根本是没有意义的。"3 过去，人们常常把那些饱受迫害但依旧表示对党忠诚的行为称为"愚忠"。其实，愚忠这个词并不准确。例如在一九八七年那次反自由化运动中，中共下令将方励之、刘宾雁和王若望等人开

除出党。对此，方励之表现得很坦然，刘宾雁则显得有些不情愿，于是有人就批评刘宾雁对共产党太“愚忠”。但事情看来并非如此。刘宾雁自己讲，他和方励之不一样，方励之被开除出党还可以继续当他的科学家，继续从事他的天体物理研究——一九八七年的反自由化相对而言不那么严厉，而他是一个作家，一个记者，一旦被最高当局点名批判，开除出党，那便意味着他从此失去了在公开论坛讲话发表文章的机会，从而也就使他难以继续履行作家和记者的职能。由此可见，刘宾雁希望保住党籍，主要的考虑是为了保住自己的发言资格，这和愚忠倒未必有多少关系。在不忠不行的情况下，无所谓忠；做出忠的样子，未必是愚。

96. 为甚么很少有党员退党，官员辞职

基于以上分析，我们也就不难懂得为甚么在一党专制下很少有党员退党，官员辞职的原因了。

一九八零年，邓力羣讲过一段话。在说到中国共产党如何伟大光荣正确，全体党员如何忠心耿耿，

一心向党时，邓力羣举过一个例子。他说，即便在“十年浩劫”期间，全党也没有一个人要求退党的。然而，这个例子到底说明了甚么呢?这果真表明党在全体党员心目中的崇高地位和巨大凝聚力吗?恰恰相反，它只是从反面说明了共产党的专制残暴。众所周知，黑社会是好进不好出，共产党则是进入难退出更难。尽管党章上明文规定党员有退党的自由，但是，既然共产党把一切它怀疑对自己有二心的人都视为敌人而整得死去活来(尤其是在文革“十年浩劫”中)，那么还有谁敢于表明自动退党呢?连戴上帽子，打入另册的“地富反坏右”们尚且要一再声称“决心跟党走”，好端端一个党员若是公开表示要退党，要不跟党走了，那岂不是送货上门，等着挨整吗?六四事件发生后，一些党员愤而退党。照理说人家都退党了，那就和你这个党没有甚么关系了，可是党却不肯兀自罢休，党非要把这些已经脱身党外的人再“开除”一遍不可。可见党对于那些胆敢离它而去的人们怀有何等强烈的仇恨。

有两个问题需要进一步说明。

一，为甚么在文革中无人退党而在六四时却有人退党?这并不意味着六四比文革更恶劣。当然，因为

六四事件表现得更集中、更公开、责任更分明，因此它就比那些比较分散、比较不公开和罪责比较含混不清的暴行更容易对人心产生更直接、更猛烈的刺激。但更重要的原因应是人心的变化和形势的变化。此理甚明，无需多论。

二，为甚么共产党对那些已经退党的人还要再“开除”一遍?这不仅是为了泄恨，而且也是为了加强控制。有些党员在八九民运中并不曾有过甚么突出的举动，但在六四之后他们以退党的方式表示抗议，造就让当局十分头痛。他们不算“动乱份子”，你不能用“国法”惩处；别人已经退了党，你也不能用党纪制裁。然而，倘若听任这些退党者在表达了自己的反对立场之后而又潇洒自在地离去，那便无异于认可了这种反对方式的合法性。是故，当局宁肯让别人讥为荒唐，也非要对这些人再“开除”一遍不可。在这裹，开除的意义已经不是开除，而成为一种惩罚和报复，其目的在于防止他人效仿。

辞职的问题与退党的问题大体类似。讲到辞职，我们可以发现一个有趣的对比。我们知道，辞职和解职不一样，一为主动，一为被动。不过这两者的区别也不一定那么确定，在某些情况下，辞职无非

是改头换面的解职而已。你本来要被别人赶下台的，可是对方却愿意让你主动地提出辞呈，这样做于你显得比较体面，于对方则显得比较温和。文革中，刘少奇想辞职而不被接受，一定要打倒了事。文革后的情况则有所变化，例如一九八七年反自由化运动中的胡耀邦，一九九五年反腐败运动中的陈希同，分明都是被逼下台的，不过却采取了主动辞职的外部形式(趟紫阳的辞职有所不同，其中含有一定的主动成分)。

赫契曼对英美两国的情况加以比较。他发现，在英国，一个内阁部长感到自己的政治主张和内阁的决策无法调和时，有时会采取辞职的方式表示反对；美国的内合成员们则甚少采取同样的做法。这与两国不同的制度有关。英国是议会制，内阁部长均由国会议员兼任，当一位部长辞去内阁职务后依然保有议员的身份，这样，他便可以运用议员的地位有力地层开反对的活动。美国是总统制，行政职务与立法职务不得互兼，一位部长辞去内阁职务后马上就变成了一介平民，从而在政治上变得人微言轻。所以，他宁可留在内阁裹面徐图改进。

在一党专制下的中国，一个官员若是以辞职的

方式表示对最高决策的异议，那么，他不但会失去一切权力，而且往往还会遭到比普通平民更为恶劣的待遇。趙紫阳辞职后，虽然还保留了党籍，但一直处于被软禁的状态，便是一个明显的例子。联系到中共对主动退党者执意再“开除”一遍的做法，两者的目的都是一样的。

应当看到，退党和辞职这种行为，其动机通常并不单纯，在一党专制下尤其如此。共产党做过那么多错事，稍有良知者不可能不和它发生冲突。一个人辛辛苦苦地入党，再辛辛苦苦地得到一定的权力，其间免不了要经历很多次内心的折磨。倘若仅仅依据良心的指引行事，除了白痴，没人能在党内

或体制内长期地呆下去。你在当初既然选取了党内或体制内改革的路线，这表示你为了在推动改革中发挥你以为更大的效用，你愿意在一段时间内让自己的良心受一些委屈。这也就证明了，当你最终决定退党或辞职时，求得良心上的安宁未必是唯一的动机，你势必还要考虑在此时此刻退出是否对改革事业本身更有利。用通俗的话讲，退出就是拆台。退党是拆党的台，即削弱党的力量，加强党外的力量；辞职而不退党则是拆党内当权一派人的台，加

强党内反对派的力量。退出者并不指望由于自己的退出，原先他所在的那个组织、那个机构会变得更好——倘若那样，那还不如不退算了。相反，退出者总是希望由于自己的退出，让对方的情况变得更糟："我们都走了，你们的日子就更不好混了。"可以理解的是，退出者无不希望能有更多的人采取同样的行动。退出者愈多，拆台的效果愈大。这自然是件冒风险之事。假如退出者人数少，势头弱，不足以突破原有的党外无党、党内无派的专制局面，到头来只会使得自己失去先前的某种有利位置，降低自己的实际影响，并且给那些更差劲的人占据更有利的位置提供了方便。那是不是反而令人遗憾呢?这的确是个很艰难的选择。无怪乎在这裹，辞职者是那么稀少了。

97．为甚么在出现某种出口的情况下，许多人仍会留在内部

极权社会没有出口，于是，许多有志于改革的人便只好进入党内或体制内。然而在党内或体制内又没有足够的异议空间。在这裹，当局以开除为武

器实行控制，一旦你的言论腧越界限，当局便下令将你放逐圈外。本来，开除算不上甚么严厉的惩罚，倘若社会上存在着竞争者的话，“此处不留爷，自有留爷处。”可是，在没有竞争者的情况下，开除实际上等于使你从公共生活中消失，所以才变得很可怕。一旦有了替代物，别人何苦还要老留在裹边?不过，话虽如此，事实却是，有时候分明已经出现了某种出口，许多人还是更愿意留在内部。这又作何解释?

以民主墙时期为例。曾经一度，当局对民主墙采取了肯定或者容忍的态度。但那时，愿意直接参加民主墙活动的人数仍然很少，大多数人还是宁肯把他们的文章投往官方刊物上发表。道理很简单，凡是在外部出现某种出口的时候，内部的言论空间必然也比较宽阔。民主墙时期，官方刊物的言论尺度也颇为开放。由于官方刊物在物质资源上具有不可比拟的巨大优势：同样一篇文章，登在官方刊物上和发在民办刊物上，其影响面常常相差万倍以上。故而许多人要舍民刊而就官方。

再以出国一事为例。先前的中国，和其它共产党国家一样，紧闭国门，严禁国人自由外出。从七十年代末起，中共开始向西方派遣留学生。最初一

段时期政审很严，对家属的探亲也控制得很紧，唯恐别人“叛逃不归”，后来逐渐有所变化。到今天，只要有外国正式的邀请或担保，一般民众要领取出国护照已经比较容易。照理说，共产国家不允许人民自由选择生活方式，为何如今它好像倒不在乎别人“用脚投票”了呢?还有，在六四之后，一批民运人士躲过追捕逃到西方，令当局大为恼火，可是后来，当局有时竟会主动地将一些异议人士，或者以保外就医的名义，或者以接受某学术机构邀请访问的名义，送到国外来。我们把这事称作放逐。那当然不错，不过似乎也有问题。过去讲放逐，总是把一个人从较文明较富庶之处放逐到更落后更贫瘠的地方，明显是一种惩罚。如今的放逐却差不多是反过来的。尤其是对自由化份子，把一个追求西方式自由的人放逐到自由的西方，看上去像是把鱼儿扔到水裏，如何算得上惩罚?事实上，我们不也常常把中共放逐几个异议份子到西方来看作是对方让步而不是逞凶的一种表现吗?为甚么我们又同时称之为放逐呢?这裏边的问题都需要细细分析。

从理论上讲，自由离境权对一个恶劣的专制政权会构成严峻的挑战。只是在实际上，对于不同的国家而言，这种挑战的严峻程度大不相同。国家大，

人口多，相对而言，它对于老百姓“用脚投票”的承受能力就要强一些。所谓“店大欺客”，便是这个道理。另外，不同的民族，其适应外国生活的难易程度也很不一样。纵然在美国这样具有高度包容性的地方，华人也始终是较难融入的民族之一。种族、肤色、语言、文化等差别所带来的适应障碍，非身临其境者往往容易低估。因此，中国人来到西方，常常会产生“梁园虽好，终非久留之地”或“金窝银窝不如自己的狗窝”之类的感觉。就算国门大开，一去不返者也不会太多。但是，同样是自由离境权，对于像东德一类国家便可构成致命的打击。东德人口只有一千六百多万，若是走了十几万几十万有干劲、有才能的人就形同一场大失血。再说一墙之隔的西德，面积是东德的两倍半，足够容纳那些逃难者的；更加上同文同种，几乎没有多少适应上的困难。如此说来，一九八九年秋東德发生的难民潮，引起朝野震动，最终竟成为東德民主化的导火线，那又有甚么可奇怪的呢?

异议份子或民运人士的情况是另一种性质的问题。爱自由有两种类型。前人早就指明，留下来反抗专制，争取自由的实现，这是一回事；远走高飞，在专制的势力之外过上自由的生活，这是另一回事。

异议份子大多属于前一类。他们的事业在中国，所以他们不会把留在西方视为自己的归宿。正因为如此，放他们出去却禁止他们回来，实际上是一种惩罚和迫害，只不过和在国内被硬禁或被软禁相比，放逐国外至少不那么残暴。两害相权取其轻，所以，有时候我们还要对当局的这种举措给予有条件的肯定。

今天的世界已经成了“地球村”。一个人身处异域，仍然能对本国产生一定的影响。造就出现了我们称为海外民运的那种特殊的抗争方式。倘若中国全封闭，海外民运便不可能；倘若中国全开放，海外民运则无必要。恰恰是在这种半封闭半开放的情况下，海外民运才既必要又可能。在中国当代的民主运动中，海外的力量也发挥了自己的作用。在本土，由于当局的高压，自由的声音很难发出，发出后也很难传播。海外民运则可以更充分、更明确地表达出我们的共同理念，并帮助国内的同志扩大他们的影响。特别是在六四之后，国内争取自由的许多活动往往都是靠着这种“出口转内销”的办法而在国内人民中间得以流传的。

海外民运的作用不容否认。但我们必须看到，

海外民运本身不具有独立的意义，它只是本土民运的一种补充。如果没有本土的民运作基础，如果海外民运不是来自本土民运并对本土民运提供帮助，它就成了无源之水，无本之木。据说在拉丁美洲的一些国家，有的掌权者甚至有意鼓励自己的政敌离开本土自我放逐。正如赫契曼指出的那样，竞争未必总是对垄断构成威胁。有时，出现某种出口或替代物，从而将小部分十分活跃的不满份子引向别处，反而会减缓垄断所面临的内部压力。这就是为甚么有些专制者会用放逐异议人士的手段来削弱反对力量维持自身统治的原因。在这种情况下，人们当然更需要坚持留在内部从事反抗，流亡者也当然更需要奋力争取回国的权利。

乍一看去，放逐意味着给异议者提供一条出口；但实际上它并不算真正的出口。甚么是放逐?放逐是剥夺一个人作为自己国家的国民的权利。从理论上讲．它比剥夺一个人作为自己国家的公民的权利更加恶劣。在甚么情况下，统治者才会采取放逐这种手段呢?当一个社会全面封闭时(例如在毛泽东时代)，不会有放逐；当一个社会真正开放时，也不会有放逐。放逐是发生在一个社会对外实行开放而对内坚持专制的情况下。由于对外开放，统治者不得

不面对国际社会的压力，有时它不得不作出一些微小的让步；由于对内专制，统治者又决不放弃对异议活动的封杀和压制。放逐这种手段，既是对异议活动的封杀，又不涉及直接的人身迫害，所以它能达到既应付国际社会的压力，又不失去对内严格控制的双重效用。在这裏，放逐既是镇压手段的某种软化，同时又是对镇压手段的一种补充。今日的中共，一方面要对异议活动继续实行直接的暴力镇压，另一方面，它会在某些特殊的情况下偶然地、有选择地实行放逐。

最后，我要强调的是，自由离境权本来是人类社会有史以来最为古老的一项权利。在过去，它几乎从来不曾成其为一个问题。只有在当代的共产极权国家，统治者才公然禁止国人自由出境。今天，中共当局开始放弃了出国限制，这不表明它的开明，祇表明它不像以前那般暴虐。另外，中共对少数异议人士实行放逐，那固然比监禁、管制等手段来得不那么残暴，但终究是对个人在本国居住这一最起码的权利的公然侵犯，因而我们仍然不能视之为改恶从善的表现。必然记住，在善恶之间有一道绝对的分界。一个窃贼过去一天偷十户人家，现在一天只偷两户人家，我们不能说他变好了，只能说他变

得不像过去那么坏了。“曾经沧海难为水，除却巫山不是云”，经历了毛泽东时代的极端残暴之后，一般人最容易犯的错误就是忘记了善恶的绝对标准，从而把小一点的专制认作开明，把轻一点的压迫认作自由，以及把争取那些仍属最起码的权利认作奢侈。

98. 为甚么不少人总要把希望寄托在共产党身上

一位老学者，对共产党的批评一向很尖锐，可是他又表示还是要寄希望于共产党，“因为国家在他们手裹。”持有类似看法的人好像还不少。他们说，因为中共是目前中国(大陆)唯一的有组织的政治力量，所以我们要把中国变化的希望寄托在共产党身上。

乍一看去，上述观点殊不可解。平时我们说对某人寄予希望，那是指和别人相比较，这个人以往的所作所为更令人满意，并且更善于接受我们的意见，向着我们所希望的那个方向认真地努力。然而，持上述观点的人并不认为共产党具有这些美德。事实上，这些朋友大都同意共产党很缺乏这些美德。

他们之所以对共产党寄予希望，唯一的原因是他们别无选择。如前所说，对一个垄断性的组织根本谈不上忠诚不忠诚；同理，对一个高度集权专制的政党也谈不上寄托希望不寄托希望。在这裏，“希望”和“绝望”没有区别。在这裏，“寄予希望”仅仅表明了说话者的无权、无力和无奈。

99. 关于理性选择理论

六十年代，美国学者曼科尔．奥尔森(Mancur Olson，Jr)发表了《集体行动的逻辑》(the Logic Of Collective Action)一书。书中指出：凡属于为集体谋利益的行动，产生的结果都是公益物品。例如争取言论自由，其结果是每一个人都可免除因言治罪的恐惧。这类事情虽然需要大家去集体完成，但是，只要有任何人或组织作出努力并获得成功，在这类集体中的每一个人，无论他本人是否为此作出过努力和贡献，到头来都会得到益处。作为理性的个人，当然都愿意少付成本而多获收益。因此，只要可能，每个人都会企图在任何为集体谋利的活动

中不作出或尽量少作出努力和贡献而坐享其成(即“搭便车”)。由此便引出一个棘手的问题，假如大家都可能存有这种少付代价，坐享其成的动机，集体行动怎么还发动得起来呢?公益物品怎么还能争取到手呢?

不难看出，奥尔森在这裹提出的问题，和我们争取思想自由所面临的困境颇有几分相似。通过上一章的分析，我们说明了，发生在共产国家中的很多貌似特异的现象，其实也有相当的合理性。事实上，不少异议人士由于选择了这种或那种理性的行为方式，从而为自由事业做出了重大的贡献。但是我们也要看到，有些选择于个人而言可以是合理的，但于集体而言却是不合理的，或者说是不利于集体目标的实现的。这就要求我们对上面提出的各种问题再做深一层的讨论。

100. 关于规范理论

我们知道，还在奥尔森的理论(这派理论又被称为理性选择理论)提出之前，不少西方学者已经对相

关的问题进行过不同的研究，提出过不同的理论解释了。其中最重要的两种是规范理论和结构理论。

规范理论认为集体行动的产生和维持靠的是社会公德与各种道德约束。这些行为规范可以是人们内心反省或社会教育的结果，也可以是具体社会关系中固有的道德义务。一旦人们确立了这种规范，他们就会自觉地投入集体行动，而将个人得失置于从属的地位，同时也无需乎他们所在的集体给予奖励或惩罚的强制。

在我看来，规范性理论触及到集体行动的一个十分重要的方面。人们之所以自愿地投入某一项集体行动，首先是因为他们确信他们所追求的目标是正确的，从而把积极参与视为自己的责任或义务。虽然参与者都知道他们完全可以采取袖手旁观的态度，搭便车，坐享其成，但是他们认为那样做是不光彩的。这就比任何外在的奖励或惩罚更有力地驱使人们投入集体行动。

道义感在争取思想自由的斗争中所起的作用是极其重大的。这种作用是如此重大，以至于许多人要把争取自由的运动称之为道义运动。

不言而喻，人们若要把投入争取思想自由的斗争视为自己的一种道义责任，其前提是他们必须对思想自由的含义和价值具有深刻的领悟。我们知道，在过去很长一段时期内，很多人都主动地参与过压制思想自由的政治运动，真诚地拥护过那个压制思想自由的极权制度。这与其说表明了当时人们的道德堕落，不如说它更多地表明了当时人们的认识迷误。不错，共产党的意识形态是否定自由的，但是，它并不是简单地、直接地否定自由，而是通过一系列复杂的论证，扭曲了自由的本义，从而在实现"更大的自由"和"真正的自由"的名义下，否定了自由本身。我们必须承认，当年许多人之所以主动地、虔诚进行自我思想改造，那也是基于一种崇高的道德热情，只可惜这种热情用错了地方而已。密尔讲得好："在多数情况下，改变积极的感情的方向，较之在原来消极的状态中形成积极的感情更容易些。"4 因此，毫不奇怪，许多在当年曾经认真进行思想改造的人们，一旦认清了思想自由的真义，便转而成为反对思想专制，争取思想自由的英勇战士。

由此引出了两个问题。第一，我们要否定思想改造运动，但并不是要笼统地否定当初人们参加思

想改造的那种积极向上之心。正如我们否定共产革命，但并不否认许多共产党人当年怀抱的那种为国为民的献身热情。我们的任务是把那种积极的感情引出歧途，导入正确的方向。如果我们在否定思想改造运动同时，也连带着否定了人们的那种积极的感情，那势必堕入道德的虚无主义和政治冷漠，反而会削弱争取思想自由的动力。第二，既然共产党是通过扭曲思想自由的意义而达到否定思想自由的目的，那么，争取思想自由的第一步就是重新发现思想自由的本来含义，再度阐明思想自由的伟大原则。诚如理查德．科布尔登所言：激动一个大国的国魂的唯一办法，就是用质朴的正确原则唤起他们的同情心。

101．榜样的力量

历史告诉我们，正确的原则很少能单靠自身固有的说服力而自动获胜，它需要“人证”。原则的道义感召力常常离不开具体的人格榜样。正是从这一点出发，我们才能充分认识到那些自由斗士的伟大作用。乍一看去，自由斗士的行为简直是自相矛盾的：

一个人为了争得更多的自由而甘愿丧失仅有的自由，这难道不是自相矛盾的吗?按照理性选择理论，这种行为难道不是很不理性、很不明智的吗?其实，这正好体现了人格的力量，榜样的力量，原则的力量。有人因为倡导言论自由而遭到当局的封杀，看上去他们好像是失去了自己的声音，但是，“此时无声胜有声”。有人因为坚持原则拒绝进入体制，或者是自动退党，自动辞职，看上去他们好像是失去了借用有利地位做一番事业的较好机会，但是在这裏，“有所不为”胜过“无所不为”。榜样的作用在于激起他人的敬慕之情和效仿之心。榜样的存在是一种压力，这种压力可以通过多种方式发挥作用。且以退党一事为例。六四事件发生后，一批共产党员宣布退党。由于退党者人数少，势头弱，不足以突破原有的党外无党、党内无派的专制局面，因此从表面上看，退党者的行为并没有获得甚么显著的效果。但是在实际上，他们的行为却对留在党内的人造成了强大的心理冲击。有些人留在党内是因为认识不清，见到别人毅然退党，甘愿放弃在党的种种好处和仕途上的大好前程，那不能不迫使他们重新思考，到底甚么是对的，甚么是错的。有些人留在党内是因为要继续走党内改革的路子，他们以为在党内推动改革效果更大，为此他们愿意让良心暂时地受一

些委屈。可是，退党者却通过自己的行为表明，共产党的所作所为已经超出了一个人的良心所能承受的限度。退党者拯救了自己的灵魂，造就使得留党者的灵魂陷入可疑的暧昧。退党者的存在，无异于向留党者发出道义的拷问："我们退出了共产党，你为甚么还不退?"你可以说，留在党内自有留在党内的作用，你甚至可以说，留在党内能够发挥的作用更大。可是，无论你作出何种回答，你都会发现自己必须实实在在地多做一些事情。除非你在今后能更努力和更有效地在党内推动改革，否则你就证明不了你良心的清白。由此可见，一小批人自动退党，即便它一时间还构不成对共产党的沉重打击，但至少会促进党内的思想变化，促进党内改革派的改革愿望和行动决心。至于说退党行为会加强党外民主派的力量，进一步降低共产党的威信，提升广大民众的民主觉悟和自由观念，那就更不在话下了。

102．关于结构理论

如前所述，在争取思想自由的斗争中，道德规范的作用无疑是非常重大的，但是，我们也不能对

道德规范的作用估计过高。毕竟，在现实生活中，并非每一个人都是仅仅根据道德上的是非对错而行动。结构理论认为，个人参与集体行动不是因为他们具有共同的道德规范，而是因为他们具有共同的个人利益。马克思主义强调社会存在决定社会意识，强调阶级的区分和阶级斗争的不可避免，因此在很大程度上也可以归入结构理论。

我们完全同意，在任何集体行动中，共同利益都是一个不可缺少的因素。没有共同的利益，就没有共同的行动。哪一部分人的共同利益越多，哪一部分人的集体行动的凝聚力就越大。哪一部分人对共同利益的自我意识越强，哪一部分人投入实际的集体行动的可能性就越高。在争取思想自由的斗争中，知识分子的参与程度往往高于他人，這多少可以解释为思想自由更关系到知识分子的自身利益。青年学生在这种斗争中每每扮演先锋角色，那显然又和他们身处校园，相互交往频繁，因而更容易形成羣体觉悟有关。根据结构理论，我们可以发现，如果权力对思想的压迫越普遍，因为它会促使更多的人们在争取思想自由上具有共同的利益，因此它就越容易导致大规模的争取思想自由的集体行动。在中国，大规模的思想自由化运动发生在“文革”

浩劫之后，这应该不是偶然的。然而基于同样的道理，我们又不能不引出如下的疑问，那就是，富极权统治变得较为软性，当思想禁锢之网变得较为宽松，更多的民众不再感到自己的眼前利益受到直接的压制的时候，争取思想自由的力量是不是会因此而有所削弱呢?

讲到利益的作用，以下几个问题值得分析。

第一，与其说人们依据自己的利益而行动，不如说人们依据他们各自所理解的自己的利益而行动。同样是工人，张三认为公有制、计划经济是工人阶级的致富之道，李四认为自由经济最能促进工人的利益。由于他们对共同利益的理解不一样，所以他们不一定会参加共同的集体行动，有时甚至会分别加入对立的阵营。无可否认的是，当年许多劳动者支持和参加了共产革命，是为了追求他们自身的利益。但是到后来他们又转而反对共产制度，难道不也是为了追求自身的利益?结构理论忽略了人们在认识上的千差万别和变化不定。这是该理论的一个重大缺陷。

第二，眼前利益和长远利益未必总是一致的，

个人利益和集体利益也未必总是和谐的。身为作家，你完全知道创作自由符合自身利益，但是如果你感到专制者力量还很强大，创作自由的实现似乎遥遥无期，那么你也许就会认为，在眼下还是不卷入自由化运动为妙，采取“和党中央保持一致”的姿态要更实惠得多。都说言论自由是知识分子的共同利益和共同要求。其实不然。毕竟，禁止言论自由从来不是禁止一切言论的自由。它总是禁止某一些言论的自由，而禁止的目的又总是为了维护另一些言论的垄断。因此，当一个人的思想观点刚好属于被维护之列，他就未必愿意投入争取言论自由的集体行动，他甚至可能站在反对言论自由的一方。同样的社会存在，并不必然地产生同样的利益要求。在这裏，个人是有选择余地的。

第三，结构理论忽视了对个人行为的分析，因此它无法解释和无法解决搭便车即坐享其成的问题。就算我们承认处境相同者必定有着共同的利益要求，但倘若一个人仅仅是从个人利益出发，最合理的做法就不是积极投入集体行动而是袖手旁观坐享其成。事实上，奥尔森的理性选择理论，在很大程度上正是针对结构理论的这一误区而提出来的。

103．强制与副产品刺激

在奥尔森看来，个人要想联合起来促进某种共同利益，可以采用下述两种办法。其一是运用强制。国家强制公民纳税，将人们收入的一部份用于单独的个人不肯出资的公共建设。工会采用强迫入会和设置纠察线的办法，防止那些不肯参加罢工的工人坐享其成。其二是提供副产品。例如美国医学会提供若干服务，但服务对象只限于会员，造就使得加入该学会成为一件有吸引力的事情。但是这两种办法也有它们的问题。1．运用强制，谁来强制?执行强制任务也是一种集体行动，这个集体行动又是如何产生的?它的强制力从何而来?2．靠提供副产品来增加集体行动的吸引力，如果副产品的价值低于人们参加集体行动所付出的代价，参加集体行动就仍然是一件不合算的买卖。那么它的吸引力究竟还有多少意义?再说，那种有足够吸引力的副产品本身又是来自何处?如此等等。

大体上说，暴力反抗运动比较容易采用上述两种办法。革命党纪律森严，开小差是要受到惩罚的。

现在我们都了解到，当年共产党动员老百姓参加红军以及在物质上支持革命，并不是像后来那些革命文艺作品中所描写的那样，完全是基于对方的心甘情愿，其间少不了种种强迫手段。《水浒传》裏，许多英雄好汉被逼上梁山，有些是被官府逼的，有些其实是被义军逼的，还有一些则是被两边共同逼的。另外，革命党大都奉行“打江山坐江山”的逻辑，它或明或暗地允诺参加革命的人曰后都能在新政权中分得若干权力，而那些没有参加革命的人则被排除在权力机构之外。这也可以看作是一种副产品刺激。不错，当初共产党闹革命，并不曾公开许诺打江山者坐江山，相反，它倒是始终强调要让人民当家作主。可是一旦革命胜利，有些民主党派人士提出建立“政治设计院”和“轮流坐庄”的主张，便引起共产党的极大反感。反感的理由之一便是：这个江山是我们千辛万苦打下来的，怎么能让别人坐享其成?

非暴力的、旨在争取自由民主的集体行动要采取上述两种办法就比较困难了，非暴力的集体行动很难实行严厉的纪律，因为它缺少强制手段。即便是实行某种强制手段，其实也靠的是说服和道德压力。在八九民运中，一些参加罢课示威的学生在图

书馆和教室门口设置纠察线，对那些不肯参加罢课而想进入图书馆和教室的同学进行宣传、劝说，以至于指责、讥讽，但也仅此而已。在任何大规模的非暴力集体行动中，大概都需要采取某种类似的强制手段。因为这种强制手段实际上是施加心理压力而非物理压力，所以它和运动的非暴力性质并不矛盾。另外，民主运动的目标不是夺取政权，而是开创平等的政治参与，因此，它不可能直接地向其成员提供多少特殊的副产品刺激。当然，我们可以合理地推测，一旦民主运动取得胜利，那些在民主运动中作出过较多贡献，付出较大代价的人很可能会赢得民众的敬重与信任，他们很可能会被众人推举担任公职或者是得到其它形式的褒奖，不过那毕竟不是很确定的事。远不如打天下坐天下的革命党那么有把握。

应当说，提供适当的副产品刺激的确是加强集体行动的一种重要手段。既然这样做的目的在于减少坐享其成的不良行为，因而也符合公正的原则。谁能说论功行赏是不合理的呢?可是，民主运动既不可能，也不应该实行“打天下坐天下”，那么，我们又如何为它提供适当的副产品刺激呢?其实，严格说来，打天下者坐天下和副产品刺激还是有所不同的。

因为在这裏，奖赏的刺激只能在集体行动大功告成之后才有给予的机会，在漫长的奋斗过程之中，参与者是得不到甚么好处的。更何况，未来的奖赏价值常常抵不过眼下的风险代价。若说当年那些人提着脑袋闹革命，只是为了曰后能捞取一官半职，那显然不合乎事实。由此可见，副产品刺激固然有着加强集体行动的正面功能，但是对于那些风险巨大的集体行动而言，这种办法多半派不上用场。倘若没有为集体利益奋斗的献身精神，这种集体行动就不可能发生。

104. 社会规模对集体行动的影响

假如说在反对专制争取自由的非暴力集体行动中，我们既不能实行多少有力的强制，又不能提供多少有效的副产品刺激，那么，我们应该怎样减少坐享其成行为的消极作用呢?如果社会羣体的规模较小，事情要好办一些。羣体太大了，个人在促进集体目标时的所作所为很难被察觉分辨，钻空子或搭便车更容易得逞。羣体规模小，人们相互之间交

往多、了解深。在争取集体利益的行动中，谁出力多，谁出力少，谁踏实做事，谁偷尖耍滑，众人心裹都有笔账。人们考虑到自己的信誉和今后的交往而怯于成为坐享其成者，由此就会自然地形成一种协调有关各方和个人的默契。造就是美国学者哈定提出的习惯契约理论。其实，奥尔森本人也曾经论述过羣体规模小有利于展开集体行动的道理。我们知道，即便是那些本着道义感或责任心而参加集体行动的人，他们可以对自己物质利益的得失淡然置之，但一般来说，他们总还是希望自己的贡献得到别人的肯定，也就是说，他们希望得到社会的精神鼓励。而这种肯定或鼓励在一个小规模的社会中比较容易获得，也比较容易来得公平。

在中国，自由化运动常常集中发生在大城市，尤其是北京。这未必都是因为其它地方的民众缺乏觉悟和勇气。在很大程度上，那是由于他们身处偏远，做起事来很难得到外界的关注，然而与此同时，他们所要承担的风险却并不因此而稍低(有时更高)。这不仅会削弱他们行动的效果，而且也可能影响他们投入行动的积极性。另外还有所谓中国自由化运动的断裂问题。后起的一场运动常常显得和前次的运动没有甚么连续性，后起运动的参加者常常

对先前历次运动的情况缺乏了解。应该说这也和中国社会的规模太大有一定关系。在这种情况下，资深参加者往往得不到应有的承认。一方面，他们先前的所作所为，只有公安局才记得一清二楚，所以他们面对的风险更大；另一方面，由于后起运动的参加者对他们的了解很少，他们又很难在新的运动中发挥重要的作用。假如新一轮运动更具声势，那么，初出茅庐的新手反倒容易一下子获得更多的信誉。我们知道，一场成熟的政治运动需要保持连续性，那一来有利于经验的传承，二来有利于集体内部伦理秩序的建立。一个集体祇讲论资排辈固然不好，但是完全不讲论资排辈恐怕就更不好。一旦造成了早参加不如晚参加，赶得早不如赶得巧的局面，搭便车、坐享其成的现象就会大量发生，集体行动的能力也就会随之消弱了。

105. 借助官方传播工具的必要及其局限

讲到社会规模大小对集体行动的影响，我似乎还可以提供两点补充。政治学家早就指出，在一个规模庞大的社会裏实行专制要比较容易些。原因之一是，

在那裹，专制者更容易发挥他们的组织优势。专制社会的特点是统治者有组织，老百姓无组织。以组织对无组织，以集体对分散的个人，前者自然占便宜。但是，甚么叫组织?组织无非是有相同信念而能采取共同行动的人羣。社会的规模越小，人们互通声气、协调行动所需要的成本(精力、时间)就越低，反之则越高。三个士兵很难管住三十个犯人，因为只要有三五个或七八个犯人串通一气一齐动手，便足以制服三个士兵。可是，三万个士兵要管住三十万个犯人就容易多了，因为你很难让几万个犯人同时采取行动。此其一。第二，社会越大，人们要想了解到别处发出的信息，就越需要依赖传播工具。既然统治者垄断了传播工具，因此反抗的声音就很不容易传达到全社会。社会的规模越小，传播工具的作用就越小，口口相传等原始传播方式的作用也就相对越大。

明白了这层道理．我们就对本文第二节提出的若干怪异现象理解得更清楚了。譬如说，在民主墙和民间刊物一度可以存在的情况下，为甚么还有许多人宁肯把自己的文章交给官方刊物发表呢?那是因为官方刊物的印数远远超过民间刊物。一本民间刊物，至多印上几百份上千份，这对于一个拥有十

亿之众的中国来说，它们所能起到的作用未免就太微弱了。如果是在人口只有一千万的匈牙利，其效果便会是百倍以上。如此说来，中国的民间刊物(或地下刊物)居然在实际上发挥了不算太小的影响，那实在是一个很了不起的成就。

正因为中国地广人众，传播工具的作用格外重大，造就迫使许多人不得不费尽心机地利用官方传播工具来表达自己的思想。你要利用官方的传播工具，你就必须设法通过官方的政治审查，造就需要你在表达方式上具有高度的政治技巧。应该说，中国的异议人士们在这一点上作得相当出色。许许多多深刻尖锐的思想就是成功地利用官方的传播工具而得到广泛的传播。包括像《一九八四》和《古拉格羣岛》这样的批判极权主义的经典著作，也以“供研究”、“供批判”的名义，分别于一九七九年和一九八二年由官方出版社正式出版(在苏联，这两本书都是迟至一九八九年才出版的)。八九民运的惊人声势足以证明，在中国，自由化思潮具有相当广泛的基础。我很难赞成那种过分夸大八九民运的意义，以为是八九民运带动了苏联东欧巨变的观点。但是，对于那种低估中国异议人士的贡献，低估自由思想在中国的力量的观点，我也同样难以苟同。

利用官方传播工具还有一种方式，那就是利用官方对自由思想进行公开批判而获得反宣传的效果。人们对当局的不信任感越强，当局公开批判的反宣传效果就越大。尤其是那些来自非官方场合的反叛的声音和行为，本来影响面很小，靠着官方的公开批判反而得到扩大。例如一九八七年的反自由化运动。当局把若干异议人士的言论加以整理，发下去给羣众批判。其中有些言论本来是在小规模的羣众场合下讲出来的，听到的人并不多。经过当局的整理散发，反而让更多的人长了见识，一读之下倒觉得这些被批判的观点更有道理。

不过话说回来，不论是利用官方传播工具正面宣扬自由化，还是倒过来用它为自由化作反宣传，这种做法毕竟有它的局限性。因为在这裏，最终决定权仍然掌握在当局手中。异议人士凭着机智勇敢，富于变化的谋略以及和广大民众的心领神会，借用官方的传播工具阐发自由理念，唤起人们的批判意识，可以造成潜在的反对力量蓄势待发。但“临门一脚”的功夫终究必不可少，最后还是必须要和当局的保守势力进行正面交锋。祇有在这种正面交锋中克敌制胜，我们才能真正地赢得自由。借用官方

传播工具为自由思想作反宣传也有类似的问题。因为当局并非愚不可及。一方面，它要公开地压制不同政见，以收杀一儆百之效；另一方面，它又会尽量地扭曲和封锁那些被压制的意见和具体内容，以减少自由思想的传染作用。再有，当局在压制异议活动时，往往还会精心地选择打击目标，专找对方的薄弱处下手。由此可见，我们不能对官方传播工具的反宣传效果估计遇高。我们仍须致力于开拓独立自主的公共交往空间。

106．要求承认的斗争

上述几位西方学者提出的关于集体行动的理论，基本上都是针对自由社会。在这种社会裏，人们可以自由地成立组织，自由地表达自己的要求。人们参加这些活动是受到充分保护的。极权社会则不同。极权主义否认人们表达不同政见的权利。在极权社会裏参加争取自由的斗争是要冒重大风险的。倘若人们仅仅依据个人利益行事，那么他们根本就不会投入这样的斗争。可是，这样的斗争终究还是发生了。那显然是理性选择理论难以解释的；

因此，我们必须对人们参加争取自由的集体行动的动机或动力展开进一步的探究。

在《历史的终结与最后的人》(theEnddfHistoryandthe LastMan)一书中，福山(Francis Fukuyarna)指出：人类的历史，是建立在“为了人性的尊严而斗争”的原则之上。人类首要的追求是“把人当人看”，也就是说，要求别人把自己作为一个人来尊重。人之所以为人，在于他有生存的勇气．即有能力去冒生命的风险去实现自己。不是别的，而是这种要求承认的欲望，才更是驱动人类历史的原动力。

以工人罢工要求增加工资一事为例。按照理性选择理论，那无非是劳资两大利益集团的冲突，劳资双方都在理性的算计之下，努力减低代价而争取最大利益。如福山所言，这种解释未免把劳资双方的心理动机予以简单化了。罢工者并不会说：“因为我贪财，所以我要尽量从雇主那裹争得更多的金钱。”罢工者毋宁会这样想、这样说：“我是一个好工人。我比我现在所得的工资更有价值。我应该得到更多的工资，这样才公平。”不错，增加工资可以进一步满足工人的物质利益，但同样重要以至于更

为重要的是，那会使工人感到自己作为一个人的尊严和价值得到了应有的承认。亚当．斯密早就指出：人们之所以嫌贫求富，很少是为了单纯的物质需要，更多的是为了满足其精神上的自尊、骄傲、乃至虚荣。现代人的贫穷常常只是一个相对的概念，那并不是说一个人缺吃少穿，忍饥挨冻。这样的贫穷为甚么也那样难以忍受?因为它会让你觉得被人瞧不起。这才是现代人急欲摆脱贫穷的一个更深刻的动机。

107．欲望、理性与气概

福山讲到，把要求承认的愿望视为人类历史的动力这种观点自黑格尔，但是，“形成承认基础的概念却并非黑格尔的发明。它和西方政治哲学本身一样古老，也和一种大家都熟悉的人类性格有关。””只不过在不同的哲学家笔下，它被赋予了不同的名称而已。柏拉图认为人的灵魂分为三部分，一为欲望，一为理性，一为气概。在这裏，气概便是要求承认这一概念的基础。“马基维弗里说人追求光荣，霍布斯说人的骄傲和虚荣，鲁索说人的自尊，汉弥

尔顿说爱声名，麦迪逊说雄心，尼采是把人称作‘红脸颊的野兽”。6(所谓“红脸颊的野兽”，是说人是会脸红的动物，也就是说人是有激情、有愤慨、有羞耻的动物。)这些不同的词语都是指一种大体共同的东西。在中国，我们也能找到许多类似的说法。譬如讲到人皆有羞耻之心，那是人与禽兽的重要区别；譬如讲到“雁过留声，人过留名”；譬如讲到“人争一口气，佛争一柱香”；譬如讲到人对不朽的追求；譬如讲到不忍之心，讲到血性；诸如此类。这种东西显然是人性的一部份。它既不能还原为欲望，也不能还原为理性。

108．认识与行为

举个例，强盗抢走了我们的财物，我们不仅会难过——因为我们的利益遭受了损失，我们满足欲望的东西遭受了损失，而且我们还会愤慨。这就和我们自己不小心丢失了财物不一样。产生愤慨的原因是我们感到自己的尊严受到了冒犯。可见人决不是仅仅计较利益的动物。摔一跤是疼，挨一拳也是疼。可是这两件事给人的感受大不相同。在后一种

情况下，我们还感到屈辱。我们忍不住想还击。还击的目的不一定是自卫，因为对方可能并没有进一步伤害的意向。还击是为了证明自己不是可以随便欺负的，证明自己的价值不容他人随便否定。我们明知在还击的过程中，自己免不了还会多挨几拳，“杀敌三千，自伤八百”，即便最后打赢了，也只会为自己的身体多添加一些疼痛，但是唯有奋起还击，我们才能使自己的心理感到快慰。因为我们捍卫了自己的尊严，证明了自己的价值。如果人只考虑利害，那么唯一合理的选择是挨了一拳后极力避免再挨第二拳，除非打败对方能得到更大的物质利益。可是我们却甘愿再挨几拳也要还击，即便我们知道我们并不能从打败的对方身上得到甚么物质利益。自己挨打，我们会产生还击的冲动；见到别人挨打，我们也会同样产生还击的冲动。所谓“路见不平”，便会产生“拔刀相助”的冲动。有人不慎落水，我们会忍不住拉他一把；有人无辜挨打，我们会忍不住出来打抱不平。两者都出于同情心，但是在后一种情况下，我们还会多一种愤慨之情。这就是通常所说的道德义愤。道德义愤会驱使一个人在和自己直接利害无关的事情上，甘冒风险而采取某种行动。这种行动未必会给自己带来甚么利益，往往还会给自己招致若干损害。但正是在这种行动中，你才会

最强烈地感觉到自己是个堂堂正正的人。

以上所说，无非是日常生活中人人皆有的经验。它清楚地表明，每个人都相信自己是有一定价值的。所谓自尊心，就是指对这种价值的主体性确认，它同时也要求得到他人的承认。如果别人对自己作出某种行为，旨在否认我的价值，我就会感到气愤。如果我迫于别人的压力未能做出符合自身价值的事情，我就会感到痛苦。如果众人见到了我这种没出息的表现，我就会感到羞耻。如果我抗拒压力，宁可付出欲望或利益的代价也要坚持符合自身价值的行动，我就会感到骄傲，感到光荣，而且也会受到众人的称誉和肯定。诚如福山所言，一个只有欲望的人(或者准确地说，一个让欲望压倒气概的人)．注定了祇会生活在“体制之内”。但一个有气概或曰有血性的人，就会为了自己的尊严和同胞的尊严，投入反抗压迫的伟大斗争。

一个人为了争得更多的自由而甘愿失去仅有的自由，这决非自相矛盾，因为他并不只是为了得到更大的活动余地，更重要的，他是不甘心屈服于他人的压迫，他是在捍卫自己的尊严，显示自己独立自主的意志。在美国，黑人是少数，白人是多数。

如果白人永远只维护白人的利益，那么黑人争取自由的斗争几乎就没有取胜的希望。正因为黑人的斗争激起了白人的正义感和同情心，所以美国才实现了种族平等。可见，争取自由的斗争并不能仅仅归结为不同利益的协调，它更应当归结为普遍人性的胜利。这也就是在共产党国家发生的反对共产党专制的斗争中，很多共产党员，很多共产党的领导人要选择同情民运，反对暴力镇压这种立场的根本原因。

马克思有句名言：从来的哲学家都只是解释世界，但重要的是改变世界。其实，马克思造句话未见公允，因为许许多多解释世界的哲学在现实中都发挥了某种改变世界的功能。换言之，解释也常常是引导。苏格拉底说“认识你自己”。可是。“自己”一旦被认识之后，这个“自己”就会变得和原先未经认识的“自己”不大一样。一旦我们认识到人并非只是一大堆欲望的载体，理性并非只是实现欲望的计算工具，一旦我们认识到在人心之中，确实存在着尊严感、正义感或曰要求承认的愿望，我们就会对专制压迫感到更加难以忍受，哪怕我们自己属于统治者而不属于被统治者；我们就会对自由产生更加强烈的追求，并甘愿为此付出代价，我们就会

更坚决地投入争取自由的斗争。

109．后期共产极权统治的特点

早期共产极权统治的特点是，在暴力的掩护下，经由理性的误导，以气概的名义压制欲望，并进而压制气概本身。共产党标榜一种理想主义，它要求我们成为高尚的人，脱离了低级趣味的人，有益于人民的人。然而它让我们相信要做到这一点的唯一途径是听党的话，用无产阶级世界观改造自己。我们半推半就地接受了这类观念，也就是说，我们接受了共产党给我们规定的价值。于是，我们压抑自己的欲望的追求，并且把我们内心深处那些若隐若现的独立意志视为必须克服的障碍，我们用气概否定了气概。后期共产极权统治则改换了手法，它“用比所谓．资产阶级’自由主义更彻底的方式扩大灵魂中的欲望部份，以反对灵魂中的气概部份。”它“以一种浮士德式的交易，迫使人们在道德价值上作妥协，以换取物质上的富庶。由此，体制的牺牲者变成了体制的维持者，而体制本身则在无需民众参与的情况下独自延续下去。”” 时至今日，中共极权统

治之所以还能存在，并非是因为有多少人还在拥护它、保卫它，而只是因为没有多少人积极地反对它。当你问别人为甚么不起来反对时，有些人大概还会反过来问你为甚么一定要反对，“不去招惹它，我们不是也可以生活得不错吗?”

有鉴于此，在今天，我们比以往任何时候都更需要高扬理想主义的旗帜，倡导英雄主义的榜样，坚持人的尊严和正义。不要以为人对私欲私利的追求必然导致对自由民主的争取。

不错，自由主义与个人主义确有不解之缘，但个人主义不等于利己主义。利己主义只重视自我的自我，个人主义却要求重视每一个人的自我。霍弗尔说得好:“自由的主要目标之一是使一个人首先感到他是一个人。如果在一种社会秩序中，人们总是首先把自己看作是工人、商人或知识分子，或者看作是某一教会、国家、种族或党派的一个成员，那么这对于真正的自由还是很不够的。””我决不是否认利益对争取自由的意义。问题在于，我们必须让人们懂得权利是利益的保障，我们要善于把人们对利益的追求导人对自由的争取。而要做到这一点，我们就必须有所超越，我们就必须要发扬公共精神。正如

前面讲到的那样，如果没有对人性尊严的自觉体认，没有要求被承认的强烈愿望，也就不会有争取经济利益的集体行动。

气概、自尊、正义感、要求承认的愿望，它们都是人性固有的东西。它们可以被一时泛滥的欲望所遮掩，可以被迷茫失措的理性所蒙蔽，但它们绝不会消失。应当看到，在眼下这种混乱的局面中，理性的迷误再一次扮演了重要的角色。许多人将信将疑地接受了物质主义的理论，把一切理想主义都视为陈腐的意识形态说教置诸脑后；与此同时，人们又不能不感觉到他们似乎失去了些甚么。我们的任务则是澄清这种迷误，呈现人心中高尚的追求，重新赋予人生的意义。我们知道，专制统治者总是在口头上大力鼓吹道德理想，鼓吹献身精神，其实却充满了虚伪，因而引起人们正当的厌恶。反过来，在民主社会，人们则大讲利益——当然，是合乎理性的利益。托克维尔早就发现，美国人喜欢用“正确理解的利益”的原则去解释他们的几乎一切行动，甚至包括那些为了集体和国家而作出某种牺牲的行动。托克维尔说：“我认为，在这一点上，他们对自己的评价往往并不全对，因为在美国也同在其它国家一样，公民们也是有出于个人的本性的义无反顾

的无私激情的。但是，美国人决不承认他们会被这种感情冲动所左右，他们宁愿让自己的哲学生辉，而不愿让自己本身增光。”” 也就是说，美国人做的实际上往往比他们口头上说的要好。“正确理解的利益” 这一原则无疑是具有极大的正确性，但它本身终究还是不完整的。人们争取自由权利，当然是为了他们的利益，但同时，那也是“道德观念在政治领域中的应用。” 只有清楚地认识到这一点，我们才能既摆脱那种不近人情的道德说教，又不陷入同样不近人情的狭隘利己，从而以一种更健全的态度，去实现更完整的人生。

110．坚韧不拔，稳步推进

其实，把气概的隐晦不彰归咎于欲望的释放泛滥并不那么公平。从过去十余年的历史看来，经济的发展一度有力地刺激了政治改革的要求，个人利益的增长一度有力地刺激了人的尊严感和要求被承认的愿望。这正是八九民运爆发的一个重大原因。在很大程度上，国人今天表现出来的政治冷漠和公共精神的低落，乃是六四事件的后果，换言之，是

恐惧的产物。人们出于恐惧而远离民运，当局则利用人们的躲避而对民运的镇压更加肆无忌惮(近年来尤其如此)，这种肆无忌惮的镇压反过来又加深了人们的恐惧。不是人们只贪图物质利益而漠视精神自由，而是因为追求精神自由必须在物质利益上付出过高的代价，这才使得大多数人裹足不前；这也才使得那些将躲避合理化的观点，由于它们能够给受伤的自尊心以自欺欺人的麻醉，从而蔓延开来。

在这种情况下，我们若指望单凭对英雄气概的大声呼唤，就能激励广大民众再次投入争取自由的伟大行动，那恐怕是不大现实的。假如我们不甘于消极等待统治集团自身的分化改变，我们就必须为争取广泛的民众参与提供出切实可行的方式。

这就要求我们再次发现极权统治的薄弱环节，选择新的、一开始就是有限的从而可能达到的目标，避免一开始就遭到过于严厉的镇压。在人民反抗专制的斗争中，对专制者而言，不赢就是输；对人民而言，不输就是赢。许多人只知道勇气是胜利的前提，他们不知道勇气其实也是胜利的结果。当士气由于失败而陷入沮丧时，唯有成功才能使士气重新振作。哪怕是微小的胜利，只要它在数量上持续地

积累，都会对士气的恢复产生莫大的作用。因此，我们不应该低估近些年中国发生的那些看上去貌不惊人的斗争形式，它们的诉求固然低调，取得的成功也相当有限，但是它们让民众看到了抗争的机会和可能性，因此会吸引更多的民众起而效仿，有助于民众重建自信。低诉求则低风险，低风险则高参与，高参与则高效益。这就为更大规模的行动和更高目标的争取奠定了坚实的基础。如果我们采取这种坚韧不拔，稳步推进的策略，我们就会发现，其实自由离我们并不遥远。

注释：①索尔仁尼琴：《古拉格羣岛》上卷，陈翰章、田大畏译(北京：

羣众出版社，一九八二年)，第一百三十七页。②引自胡平、王军涛等：《开拓——北大学运文献》(香港：田园书屋，一九九零年)，第二百九十四页。③A1bcrt。Hirsehman，Exit，Voice，and l~altv(Cam—

bridge：Harvard University Press，1970)，p.82。④J. S. 密尔：《代议制政府》，汪碹译(北京：商务印书馆，一九八四年)，第五十七页。⑤Francis Fukuyama. The End o/History and the Last Man (New Yrok：the Free Press，1992)，p 162⑥同

上。⑦同上，pp. 168—169. ⑧Eric Hoffer, Reflections On the Human Condition(New York：Harper＆Row，Pub]ishers，1973)，pp 35—36。⑨托克维尔：《论美国的民主》下卷，董果良译(北京：商务印书馆，一九九三年)，第六百五十三页。

第七章余论

111. 自由之后又如何

当极权统治存在时，一般人困惑的是：这样的一种统治，怎么可能垮台?当极权统治垮台后，一般人困惑的是：这样的一种统治，怎么还能存在?

在中国，极权统治尚未结束。正如我多次指出的那样，思想改造运动的否定，不等于思想自由原则的确立。不过，单单是思想改造运动的否定，便足以引起人们的事后惊讶。连我们这批当事者都常常纳闷：思想改造既是如此的荒唐和有害，怎么当初我们还会那样热情而认真地响应和投入?

自由有如空气，唯失去之后更觉其宝贵。可是，一旦人们赢得了自由，他们很快就会发现，有了自由还不等于有了一切。近些年来，国人的眼界大开，我们对西方社会有了更多更切实的了解。前苏联和东欧各国走上自由民主之路，在很大程度上预示了未来中国的变化前景。一方面，我们对自由民主在中国的胜利有了更坚实的信心；另一方面，我们对

自由社会本身包含的种种问题也有了更深刻的感觉。作为本书的余论，以下我将对实现了思想自由、言论自由之后可能出现的若干问题进行一番简单的讨论。我深信这番讨论是十分必要的。理想，只有当它仅仅存在于人心的想象中时才可能是十全十美的，一旦转化为现实，势必显现出若干缺陷。造就很容易让一些热情而单纯的理想主义者感到失望。这种失望甚至会反过来降低他们的热情，而缺少足够的热情，我们就无法进一步推动我们的理想。因此，我们必须认真研究理想兑现后可能出现的种种问题，在更清醒的认知的基础之上铸造我们的信念，投入今天的斗争，迎接明天的挑战。

112．是一种新的极权社会吗?

我们知道，实现思想自由、言论自由，说到底，就是取消因言治罪。不过一直有人认为，仅仅是保护言论不受权力的侵犯，那并不足以实现真正的思想自由和言论自由。如果一个社会具有这样一种组织结构，使得权势者可以凭借暴力镇压之外的手段把自己的观念强加给全社会，从而使得民众无法形成实质性的不同政见，那么，这裏的言论自由就只是一个空洞的形式而已。

按照马尔库塞(HerbcrtMarCuse)的观点，当代发达的工业文明，乃是一种舒服的、干稳的、合理的而又民主的不自由。它“在压倒一切的效率和日益提高的生活水平这两重的基础上，利用‘技术’而不是‘恐怖’去压服那些离心的社会力量。”1 不错，这种社会接受了言论自由的原则并使之制度化，但与此同时．它也就使得这些权利和自由变成了这个社会自身的一个组成部分，并与这个社会共命运。“当一个社会按照它自己的组织方式，似乎越来越能满足个人的需要时，独立思考、意志自由和政治反对权的基本的批判功能就逐渐被剥夺。”2 于是。一个看来自由的社会就变成了自己的反面，于是，就形成了一个新的极权社会。

不难看出，马尔库塞的理论和马克思主义确有一脉相承之处。身为极权制度的直接受害者，我们很容易对他们贬低言论自由原则的观点表示强烈的不满，我们也很容易对他们向往的所谓社会革命以及建立一个“美好的新世界”的追求表示强烈的怀疑。不过我们也应当承认，他们对当代西方社会的批评并非毫无根据。在当代西方社会，某些尖锐的批评意见、反对意见，由于它们的合法化似乎反而

削弱了它们的影响力。当然，我们可以把这种现象归之为言论自由原则的胜利：由于医生卓有成效的工作，人们的身体越来越健康，因而医生本人不再被人重视。这就叫“成就取消了前提。”(马尔库塞语)。我们还可以说，这些自称被体制所压抑、所消音的观念其实并未被社会所忽视，它们都曾经产生过相当可观的影响。在一九六八年欧洲的"Ni 月风暴”中，马尔库塞被抗议者们奉为精神导师，可见其影响非同小可。至于马克思主义在西方社会的巨大影响更是有目共睹，不在话下。乔姆斯基(Noam Chomsky)猛烈地抨击西方社会对像他这样的异己思想进行压制，然而正是在西方社会之中，乔姆斯基平安地获得了广大的声名。由此可见，当代西方社会并没有剥夺言论自由的批判功能，它决不是甚么新型的极权社会。话虽如此，我们总须承认，在自由社会中，那些拥有巨大的经济技术资源的人们更容易使自己的观念得到有力的传播，与之对立的声音则较难引起公众的关注。正因为这种社会接受了言论自由的原则，也就是存在着“观念的自由市场”，那反而会使许多人轻易地认定凡是占优势的观念必定是在观念的自由竞争中获胜的观念，从而松懈了自己的批评精神。这确实是一个值得注意的问题。

113．舆论的柔性专制与与论的四分五裂

其实，对现代自由民主社会提出批评者并不限于上节提到的那些激进思想家，许多自由主义者也发表过不少重要的批评意见。早在一百五十年前，托克维尔就讲到过“舆论的柔性专制”。托克维尔发现，在像美国这样的民主共和国中，多数具有物质与精神两方面的极大权威，它“既能影响人民的行动，又能触及人民的灵魂。”⑶由于平等观念的流行，人们很容易在思想、感情、趣味和行为方式上趋于一致。这就筑起了一圈多数的思想高墙，任何人倘若胆敢越出雷池一步，他虽然没有被宗教裁判所烧死的危险，但必将遭到多数的排斥与歧视。多数的精神压力是如此之大，以致于托克维尔要说：“我还不知道有哪一个国家，在思想的独立性和讨论的真正自由方面一般说来不如美国。”4

密尔的观点与此类似。在《论自由》一书中，密尔提醒人们要防止“多数的暴政”。他特地指出，所谓多数的暴政，不只限于那种借助于政府权力施加的暴虐，同时也包括那种借助于“得势舆论和得

势感想”而施加的暴虐尽管后一种暴虐通常不以极端性的刑罚为后盾，但是，它“却使人们有更少的逃避办法，这是由于它透人生活细节更深入得多，由于它奴役到灵魂本身。”5

讲到“多数暴政”的危害，我们都有切肤之痛。共产党明确宣布它所实行的就是多数人压迫少数人。应该承认，在共产党统治的兴盛时期，它确实拥有过庞大的多数。借助于多数本身具有的莫大权威，共产党在压制不同政见时，也并非总是一味地采取直接的暴力。而这种以多数的名义施加的精神暴虐，也确实常常比单纯的暴力压迫能对人心构成更严重的摧残。尤其是在思想改造运动中，共产党主要地、大量地是采用了所谓“舆论的柔性专制”手段。不过话又说回来，倘若仅仅是凭借多数的精神力量去打击不同政见和自由思想，尽管它可以来得更深刻，但却很难广泛，更难持久。造就是说，一个社会只要接受了言论自由的原则，事情总会好办得多。假如托克维尔对当年美国的观察是正确的话，那么后来的事实则表明，他所批评的那些现象并没有维持得太久。后来的美国，在思想的独立性和讨论的真正自由方面并不比别国差，而是比许多国家还要高明。

当代法国政论家贺维尔(Jean-francois rev)认为，民主社会并没有像托克维尔担心的那样导致“舆论的柔性专制”。在民主社会，“舆论并没有变得越来越一律或越统一，事实上，它倒是变得越来越发散和越来越歧异。”6 在这裏，人人都固执己见，自以为是，彼此间很少理解，甚至也很少有理解的愿望。整个社会陷入了分裂与涣散。依贺维尔之见，这才是当代自由民主社会特别值得注意的问题。

贺维尔的批评或许有些夸大其词，不过他确实指出了自由民主社会中一种并非罕见的现象。毕竟，我们需要言论自由，并不祇是为了能够自由地表达自己的思想。更重要的是，我们通过自由的讨论去获得真理，择善而从。言论自由给了我们坚持己见的权利，但是如果缺少了对真理的严肃承诺，我们就很容易在自由的名义下变得固步自封，变得不进油盐，变得使气任性。这样一来，讨论将不成其为讨论而成了各说各话，它不但不会帮助人们接近共同的真理，反而会促进人们彼此的分离和对立。于是，自由也就失去了它宝贵的内涵。

114. 羣众的反叛与大众文化

还在六十多年前，西班牙哲学家奥德嘉(JOSe Ortega Y. Gasset)便指出，当代西方文明面临的最大危机是“羣众的反叛”。奥德嘉把人分成两种族类：“严格自我要求，树立起艰难与责任，这是一种族类；另一种则是，对自己并没有甚么特殊的要求，而只是依照自己本然的样子曰复一日地生活，不会把臻于完美的奋斗加诸于自己的身上，只是随波逐流。”？他把前者称为“少数的选民”(select minor’ities)，后者称为羣众。这种区分不是所谓社会阶级的区分，也不是智力才能高下的区分。它和中国古代关于君子与小人的区分颇为相似。“君子喻于义，小人喻于利。”不是君子不知利，而是君子知道有比一己之利更高的理想。他能够把是非真伪和一己之利害分开，把善恶美丑和一己之好恶分开。在任何时代，都存在着大量的羣众，这不足为奇。问题是，“在一个健全的，具有动力的社会系统里，羣众承认且安于其地位。”“我们这个时代的特征即是腐朽平庸的心智，这样的心智自知是腐朽平庸的，但却理直气壮地肯定平庸腐朽的权利，而且随意地强使于各处角落之中。”8

奥德嘉强调：“任何人若希望有观念，则必须有渴求真理的欲望，而且接受寻真理这场游戏所必须遵守的规则。无法接受统御着观念的更高超的权威，无法接受一连串能诉诸讨论的标准，而谈论观念是毫无用处的。”9 羣众却根本否认有甚么价值鉴别的标准。他们没有追求真理的诚意而只是一味地随心所欲。如果我们把自由理解为一个人可以按照自己的意愿行事，这便意味着你可以自由地上进，也可以自由地不求进取，甚至自由地堕落。其实，不求进取以至堕落都并不可怕，可怕的是一个人这样做还心安理得，志得意满，反过来对他人真诚的追求表示蔑视，并依仗着人多势众对之进行打击。造就对自由本身造成巨大的威胁。

这裹，我们不妨再讲一讲大众文化的问题。本世纪以来，伴随着物质的丰裕，传播工具的发达，以及民众文化水平的提高和闲暇时间的增加，大众文化获得了突飞猛进的发展。大众文化的社会功能可谓有利亦有弊。大众文化的好处是，它使得更广泛的大众有了更多的接触各种文化和娱乐的机会；有利于大众增长见闻，扩大经验；有助于社会成员增进相互间的了解，从而产生同情心和共识；还能

够帮助大众丰富生活的内容，增进人生的意义；如此等等。

大众文化的弊病也是很明显的。首先是它的牟利性或曰商业性。当然，牟利性这一特点和经济的市场化或文化产品的商业化密切相关，所以在非市场化的社会中倒不会产生这一特点，因此一般也不容易出现发达的大众文化。不过若说牟利性是大众文化的弊病，那首先是大众文化的接受者即大众本身的弊病。一本格调不高的小说能赚大钱，那是因为有许许多多的读者乐意花钱买它来看，这只说明那些读者的欣赏趣味本来就不高。某些粗俗低劣的大众文化无非是投其所好而已。但是，好比吸毒会上瘾一样，某些大众文化既以迎合与满足人们的低俗品味为目的，它反过来又进一步刺激和加强了人们的低俗品味。这就造成了严重的问题。其实，品味高尚者也常常免不了会有一些不那么高尚的欲望。这种人也会对大众文化感兴趣，作为调剂，作为娱乐，甚至也作为增长见闻和认识人生的一种方式。与此同时，他们并未放弃对高尚品味的执着与追求。祇是对于那些缺少高尚追求的人来说，大众文化的作用就弊大于利了。美国学者梵登海(Emest Vanden Hang)指出，研究文化现象，须将焦点放在

该文化对人民生活的实际影响上面。好的文化应有提升人的精神境界的作用。这部份地取决于文化本身，部份地取决于它的接受者。

照理说，曲高和寡，自古已然，因此那并不算甚么严重的问题。真正严重的问题是，那些缺少高尚品味和追求的人，不仅沉湎于低俗的大众文化之中而难以自拔，而且还反过来对高尚的文化投以轻蔑。造就是所谓“羣众的反叛”。在健全的社会裹，这种羣众同样也只欣赏低俗的文化，不过他们承认那种文化是低俗的，他们对高尚文化怀抱敬意，虽然是敬而远之而不是敬而近之。“羣众的反叛”却意味着他们显出桀傲不驯之色，对高尚者不再尊敬，竟而要反客为主。我们可以把大众文化定义为令大众安于为大众的文化，也就是令平庸者自甘平庸的文化。这应是大众文化的最大弊病。

无怪乎有人会发出这样的感慨：长期以来，革新人士前仆后继，不懈奋斗，他们所争取的无非是更多的闲暇时间，更多的教育机会和更多的自由权利。他们的理想是，一旦这些目标实现了，大众将会发展为优秀的人民。可是结果如何呢?当革新人士获得胜利之后，他们发现，那些大众却把他们新赢

得的时间、金钱和自由，用来花在打斗片、色情画报和三流杂志上面……。你可以批评这种感慨以偏概全，正如你可以批评奥德嘉的理论过甚其词，但是，你不能说他们批评的那些现象纯属无的放矢和杞人忧天。

115．对共产极权主义的再考查

以上，我们讲到了思想自由、言论自由兑现之后可能出现的若干问题。照理说，我们对这些问题不应该感到陌生。想当初，共产主义理论之所以吸引了千千万万的热血青年，正是由于它自称能够对这些问题给予有效的解决，从而把人类带向一个更美好的境界。现在，一讲到共产极权社会的建立，许多人便不假思索地联系到传统的专制统治，把共产极权主义看作是传统专制主义的直接延续。事实上，在世界范围之内，共产革命的兴起乃是发生在现代自由民主制度出现之后。它是人们对现代自由民主制度感到失望，试图创建一个更先进的社会制度而展开的一场运动。

我们知道，在马克思主义的创始人那裹，言论自由原则并不曾被否定，毋宁说它被视为理所当然。马克思主义认为资本主义制度把这种权利变成了少数人的特权，因此唯有通过无产阶级革命才能赋予言论自由更真实的内容。所谓无产阶级专政，起初只不过被设想为向新社会过渡的一个短暂插曲；一来是为了防止反动派的复辟，二来是为了教育人民，让人民从千百年来剥削阶级思想的支配下解放出来。共产党一掌权就造成了空前的“舆论一律”，可是这种舆论一律既然看上去确有颇为广泛的民意基础，所以许多人会认为这种万众一心要比先前“旧社会”的四分五裂、一盘散沙更为可取。“无产阶级新文化”是那样的光明高亢、积极乐观，它似乎把昔日“旧文化”的低级趣味和萎靡不振一扫而空。人民大众的精神面貌好像果真发生了根本的变化，连掏粪工都体会到自己的工作具有不平凡的意义。一批又一批的知识分子认真地投入思想改造，那何尝不是努力用一种更优秀的“超自我”标准严格要求自己的表现?昆德拉说得好，谴责古拉格羣岛是容易的，但极权主义不仅仅是古拉格。极权主义不仅仅是地狱，而且它也是天堂。它是千百年来根植于人类心灵深处的一个对完美社会的憧憬和梦想。谁能说让人人都“灵魂深处爆发革命”，从而使得“六

亿神州尽舜尧”是不美好的呢？

但是，极权主义毕竟是地狱。人间天堂的美好理想到头来导致了人间地狱的罪恶现实。这一演变的内在逻辑并不复杂。首先，共产党出于对人性的过高估计，抱定了在人间建立天堂的勃勃雄心。他们相信人民身上的一切弊病，无一不是生产力低下的结果，无一不是不良制度下的产物。只要生产力发展到一定阶段，只要建立起相应的新制度，人民就会变成充满高尚追求而又全面发展的新人。为了革除旧制度，共产党采用了暴力革命。这意味着在压制自由的方向上迈出了危险的第一步。然而，革命成功后，共产党马上就发现在理想和现实之间存在着巨大的鸿沟，现实中的人民并没有变得符合于他们预期的理想。他们把这种现象归咎于“阶级敌人”的捣乱破坏，归咎于旧的传统观念的死而不僵。于是，他们要“继续革命”。他们决意运用政权的力量去清除人民头脑中的“错误观念”，帮助人民树立新观念，这就是所谓思想教育运动和思想改造运动。“继续革命”既然是借助于政权的强制力而推行的，它实际上又隐含着对人性的过低估计。它所取得的一切表面上的伟大成功，其实主要是交替运用“胡萝卜加大棒”的两手而威逼利诱的结果。如果人性

仅仅是趋利避害，共产党的目标倒是可以实现的了，虽然那和其初始理想有着实质上的不同而只有表面上的相似：它不是造就了全面发展的人而只是造就了充分驯化的人。但是，人性中确实具有不可泯灭的高贵部份。因此人会不断地反抗，而共产党则必须不断地镇压。于是就有了古拉格，于是就导致了人间地狱。与此同时，也就有了百折不挠的争取自由的运动，直到最后导致了极权主义的灭亡。

116．制度的问题与人的问题

共产极权主义标榜理性，它以理性的名义压制一切它认为不理性的东西，以便使得人人都理性。可是它恰恰会引起理性自身的反抗，确切地说，它会引起理性尊严的反抗，因为理性是自由的，理性要求自己作主，理性拒绝外力强加的规定，哪怕这种规定用的是理性的名义。这就是极权主义与反极权主义的斗争，这就是思想改造与思想自由的斗争。

由此可见，在那些高呼“自由万岁”而不顾风险投入争取思想自由的斗争的人们那裹，他们所理

解的自由决不是无可无不可的自由。倘若是无可无不可，那又何苦冒风险去争取它呢?给甚么要甚么不是更省事么?造就是说，在自由斗士的心目中，思想自由意味着追求真理的自由，而真理具有高于一己利害的价值。然而，真理乃是具有普遍性的东西，真理要求普遍的承认。你认为你应该追求真理，你就会希望别人也应该追求真理；你认为甚么是真理，你就会希望别人也承认它是真理。可是，言论自由只给人们追求真理、讲出真理提供了保障，它并不能担保所有人都去追求真理，接受真理。相反，它倒容许别人不追求真理、不接受真理。自由的获得意味着每一个人可以按照自己的愿望去生活。用一句美国人的口头禅，叫“成为你自己”。其实，“成为你自己”的本义是“成为你应该成为的自己”，它要求我们设置一个更优秀的自己而不断地向这个标准努力。可是人们也完全可以把它视为不要一切标准的指引或约束，理直气壮地自我放纵。这就是自由的全部问题之所在。在前面几节，我引述了一些思想家对自由社会的批评，把那些批评意见归结起来，无非就是这个问题。

譬如说，马尔库塞批评当代工业文明把大众变成了只追求物质欲望的“单向度的人”。这种批评暗

中假定了大众本来都是有着高尚的精神追求的，只是让不良的体制给“异化”了而已。可是，证诸几十年来各种各样的社会改变实验，我们不能不对这一假定有所怀疑。在高尚的精神食粮和绝非必需的奢华物品同样能够自由提供的情况下，有些人要舍前者而取后者。在既能够自由地参与公益活动与政治活动又能够自由地追逐声色犬马的情况下，有些人要舍前者而取后者，那怎么能说都是体制的毛病呢?不错，你可以说权势者能够利用丰厚的经济技术资源向大众传播一套错误的观念，可是，别人是否接受是否信从，那完全是另一个问题。

弗里德曼(MiltOn Frcedman)写道：“有人宣称消费者会被广告牵着鼻子走，这一论断怎么样呢?正如许多耗资巨大的广告宣传的可耻失败所表明的，我们的回答是消费者不会被广告牵着鼻子走……从根本上说，广告是做生意的一种成本，企业家都想从付出的钱中得到更大的好处。设法满足消费者真正的需要和愿望，比起试图制造人为的需要和愿望，不是更为合理吗?的确，同制造人为的需要相比，向消费者出售满足他们现有需要的商品，一般是比较便宜的。”1 在政治生活、文化生活中更是如此。只要存在着不同观念的公开竞争，只要人们享有自由

选择的权利，我们就没有理由认为财大气粗的一方一定能占多大的便宜。俗话说得好，有理不在高声。声音大的好处无非是收听面广。但是，声音小的一方，如果其观点果能打动人心，终究还是会被大家收听和被大家信从的，充其量要多一点时间而已。假如我们承认，在任何社会中，人们对资源的占有都不可能完全均等，那么，由于声音大小造成的传播快慢这一缺陷就在所难免，不过那并不是多么严重的问题。

一班具有乌托邦倾向的激进思想家有一个共同的特点，他们总是把社会上的一切问题都归结为制度的问题，殊不知许多问题是人本身的问题。我当然不是说现有的自由民主制度已经不再需要改进，事实上，自由民主制度的优点正在于它为制度的不断改进提供了良好的机会。但与此同时，这种制度也为自身的改进设置了一个界限，那就是任何改进须以不侵害基本的个人自由为限。无怪乎这种制度总是不能被那班激进的思想家所接受了，因为在他们形形色色的改革社会制度的伟大蓝图中，或明或暗地都包含了剥夺他人自由的内容。他们不以防止人作恶为满足，他们还希求人人行善。对于充满弱点的人类来说，那就非采用强制不可，那就非剥夺

他人的自由选择权利不可。所谓“那些想在人间建立天堂的人往往造成了地狱”，其原因便在于此。

117．自由的价值及其风险

极权主义是压制自由的。在初期，极权主义以“真正的自由”和“最大的自由”相标榜。越到后期，它越是把自由的口号扔在一边，越是不加掩饰地压制自由。后期的极权主义不再把自己当作自由的体现，而是把自己当作秩序的化身。它不否认自己是在压制自由，但它坚称那是为了维护秩序，用中共的话就叫做维护“安定团结”。这实际上是回到了传统的专制主义。传统的专制主义蔑视人民，它反对人民享有自由，因为它认定人民不配享有自由。如果说，在实现了思想自由、言论自由之后，社会上确有可能出现某种道德失序、人心混乱的现象，特别是在由极权专制向自由民主的转型期间，这种现象还可能表现得相当触目，那是否意味着专制反而具有存在的理由呢?如果我们要坚持自由，我们又应该如何面对这种局面?

在极权统治衰败或瓦解时，社会上通常会出现所谓道德沦丧的现象。其实，把这种现象称为“道德沦丧”是不准确的。因为道德的基础是主体的自由。只有在一个人既可以做出合乎道德的行为，又可以做出不符合道德的行为的前提下，如果他选择了合乎道德的行为，他的行为才具有真正的道德意义。极权专制禁止人们的自由选择，禁止人们做出不符合它规定的道德标准的行为，这实际上就否定了道德本身。在这种情况下．人们不是出于道德心，而只是出于趋利避害的考虑才做出了某种具有道德外貌的行为，那还有甚么值得称道的呢?有句俏皮话说：“当儿童发现他有权做错事(have right tod0 wrong 时，他就成熟了。”由此可见，只有当社会摆脱专制进入自由状态后，人们的行为才有道德可言。如此说来，在由极权专制向自由民主的转型期间出现的种种道德混乱现象，与其说是道德的沦丧，不如说是道德的开端和道德的重建。

从柏拉图以来，政治哲学家们一直承认人们可能不懂得他们自己的最大利益，人们可能分不清真理与谬误，甚至还可能放弃对真理的追求。他们可能会消极被动，目光短浅，或者是受到一时的情绪与欲望的支配。因此，让人们享有自由不是没有风

险的。但是，剥夺人们的自由则更危险，因为那意味着赋予极少数统治者以绝对的权力，而绝对的权力照例会是绝对的腐败。再说，剥夺自由的理由是担心人们不成熟，可是，剥夺自由的结果却是使得人们永远也不可能成熟。这不是明显的自相矛盾吗？所以，在组织社会时，自由主义者在这两者之间宁肯冒前一种风险而不冒后一种风险。尽管我们清醒地意识到人类作为一种社会动物永远具有其弱点，但我们还是倾向于相信人民，而不是把所有人的命运都无条件地交付给个别的“伟人”或“天才”。甚么是自由民主?自由民主就是社会甘冒某种长期混乱的危险，使其人民在心智和责任感方面成熟的方式。

118．必要的张力

如果我们决心坚持自由，我们就必须面对自由之后的种种问题，努力减少自由引出的危害。一方面，自由不等于放纵；另一方面，自由又排斥强制。我们要防止放纵与强制造两种极端。

以教育问题为例，这裏所说的主要是对人文价值的教育。

我们知道，教育总是意味着对人心的一种引导。也就是说，它是让受教育者接受、掌握或相信某种人文价值。那么，它和共产党的洗脑即思想改造又有甚么区别呢?当年共产党不是也把思想改造称为思想教育么?这裏存在着两种相反的危险：或者，我们把教育变成了洗脑；或者，我们在放弃洗脑的同时也放弃了教育。在《思想改造与极权主义心理学》一书中，利夫顿对这个问题进行了很有启发性的论述。利夫顿指出：真正的教育应是“学生、老师和被教授的观念之间的三向交流作用；这种交流作用应当具有刺激性的张力。”” 在教育的过程中，老师要有力地阐明他所教授的观念，要求学生接受这套观念的挑战，同时又允许学生按照自己的方式与这些观念建立联系。在学生这一方，首先，学生要有接受教育的态度。他应该认识到在他已有的知识之外还有更重要的知识值得他努力掌握，而老师则是这种新知识的权威。博兰尼(Michael Polanyi)指出：“这两者的基础都是一种含蓄的信念：学习者相信他正要学习的情境具有意义和真理。”” 借用早期基督教神父的话就是：“先相信，而后才能理解”。这

就叫学习。所谓学习，就是站在同情或肯定的立场上去寻求理解。不消说，在学习中必定会发生观念的冲突。因为我们的心灵原先并非空无一物，我们原有的观念和新学的观念未必能完全一致或兼容无碍。学习的大忌有二，一是固步自封，一看到新观念不合自己的口味就拒之门外，就去批判去否定；二是盲从，即不经过自己独立的理解。学习的过程既是接受的过程，也是参与的过程。通过学习，学生把老师教授的观念变成自己的观念。这中间也有一种冲突或张力。因为不论学生如何真诚地接受老师的观念，到头来他所确立的只能是他所理解的那套观念。

而他的理解多少总是会和老师的理解有所不同。真正的教育允许人们按照各自的方式去把握被教授的观念。此外，在真正的教育中，学生还被允许接触到不同的观念和对立的观念，经过同样一番紧张的学习，最后由学生自己作出自己的选择。

　　思想改造与教育的区别在于，思想改造是用单方面的灌输代替教育的三向交流。它禁止人们对被灌输的观念提出疑问，它要求人们盲从而不要求人们理解。它不只是要求人们无疑义地接受教育者一

方提出的那套观念，而且还要求人们必须接受对这套观念的唯一的一种解释或理解，它禁止人们以自己的方式去把握那套观念。与此同时，思想改造还限制人们接触到不同的观念和对立的观念，禁止人们作出自己的选择。简言之，思想改造完全否定了被改造者一方的主动性，从而也就否定了教育中所包含的内在张力，其结果无非是把人变成被动接受当局输入指令的机器。

否定教育的另一种方式是放任自流。这是在实现了自由之后人们容易犯的一个毛病。据说在某些步人民主化的前共产党国家，不少人竟然对学校中是否应该教给学生一套人文价值观念都表示怀疑，生怕那又成了共产党式的洗脑。在那裏，老师不敢严肃地讲授，也不敢严格地要求学生。许多学生则从一开始就没有虚心求学的态度，拒不承认老师的相对权威，压根不相信天下有甚么必须认真学习掌握的东西，对任何接触到的观念都浅尝辙止，“雨过地皮湿”。这种人不可能有任何坚实的信念，因为他们从未经验过学习的紧张，也没有掌握价值鉴别的标准。放任自流的教育看上去很自由，很尊重学生方面的主动性，但是，由于它同样是取消了教育过程中的内在张力——这一次是取消了老师方面的力

量和被教授的观念方面的力量，到头来也就是取消了教育本身。放任自流的教育衹能造就大批随波逐流的贫困心灵。

哈维尔讲得好，要建设一个良好的社会，“不能只靠宪法、法律和命令，而且还要靠复杂的、长期的、无止境的教育和自我教育。”” 因此，认识到真正的教育与思想改造，与放任自流的原则区别就有着十分重要的意义。

119．真理与自由

另一个重要的问题是真理的问题。这裏也存在着两种相反的危险：一种危险是夸大真理的绝对性，以绝对真理的名义进行强制，否定自由；另一种危险是相对主义和虚无主义。我们可以从两个方面对这个问题作出简要的回答。

第一，我们承认有真理，但真理不是一个现成摆在那裏的东西，唯有通过理性的自由运用，我们才能发现真理。这就是说，自由是认识真理的必要

条件。按照波普(KarlPopper)的观点，任何有关真理的全称命题，祇能被证伪，不能被证实。换句话，尽管存在着普遍的真理，但是我们谁也无法证明自己已经一劳永逸地解决了对它们的认识。我们的认识永远需要接受批判和检验，因此我们永远需要自由。

第二，我们知道，思想自由、言论自由在社会领域、政治领域中尤其重要，这也是因为社会领域和政治领域中的真理具有特殊的性质。它和自然科学中的真理不大一样。自然科学中的真理是非个人性的。例如落体定律，我们可以找出一种公认的测试验证手段，其结果决不会因人而异。然而，在社会问题、政治问题上，不同的个人有着不同的角度、不同的立场，因而也就有着不同的观点。换言之，人们的政治观点常常免不了有个人性。但是，那又和纯粹的口味或趣味问题不同，政治观点又不祇是个人性的。它同时也有公共性，因为它不只涉及到个人，而且还涉及到每一个人在其中分享共有的共同世界。一事当前，公说公有理，婆说婆有理。我们既不能说只有公的理才是理，婆的理不是理；又不能说公婆各有各的理，因此没有一个共同的理(参见第 26 节)。在这裏，我们需要的正是对各种不同

观点的尊重、理解和综合。我们说某人的观点是错误的，其实就是说他的观点具有片面性，不完整，思虑不周详，对别人的立场、观点缺乏理解。我们称赞某种观点正确，无非是说这种观点较为全面，周到，在理解和综合各种不同意见的基础上具有高度的代表性，如此等等。简言之，政治真理不是建立在对各种不同观点的排斥上，而是建立在对各种不同观点的理解和统摄上。不言而喻，这样的真理只有通过各种不同观点的自由表达和对话才能获得，并且只有通过不断的自由表达与对话才能丰富和充实。

极权主义肯定真理，但它以真理的名义否定了观点的多样性，从而也就否定了思想自由、言论自由。相对主义肯定观点的多样性，但它以观点的多样性否定了真理，到头来使思想自由、言论自由失去了意义，因为思想自由、言论自由的意义不仅在于自由的表达，更在于自由的讨论，以及通过讨论去追求真理。在实现了自由之后，我们既需要防止极权主义的卷上重来，又需要防止相对主义、虚无主义的泛滥成灾。应该说，这后一方面的工作也是十分艰巨的。尤其是对于那些刚刚重获自由的社会。

120．不结束语：开放的心灵与执着的进取

譬如在民主化后的捷克，按照哈维尔的描述，在那裏一度出现了令人振奋的精神复兴和道德复兴，可是随后又出现了精神上和道德上的巨大混乱。对许多捷克民众而言，旧的价值体系崩溃了，但他们又未能创立或找到新的价值体系。社会得到了解放，但是，在某些方面它的作为似乎比在桎梏时更为恶劣。不少人发现他们有了正当的权利去做不正当的事情，于是就抛弃了基本的道德标准而为所欲为。各种思想都有了自由发表的机会，包括那些偏狭、荒谬、粗野、低级趣味的以及煽起人民之间猜忌与仇视的言论也都应运而生。而许多民众则茫然不知所措，于是，那些耸人听闻的、荒诞不经的观念便乘虚而入，那些粗俗无聊的东西便乘虚而入。问题还不在于出现了这些荒谬低俗的观念，既然有了言论自由，各种各样的观念都可能出现。问题在于，许多荒谬低俗的东西，用哈维尔或许失之夸张的话来讲，是在“毫无抵抗”的情况下就侵入了人们的生活与心灵。造就不能不使人感到忧虑。

当然，我们完全可以对这种混乱现象给予某种辩护。由于人性的不完美，一个自由的社会免不了会有某种混乱；尤其是在由专制向自由的转型阶段，好比一个严加管束的儿童步入独立自主的青春期，常常会伴随着某种非理性的骚动。新的道德秩序和文化秩序是建立在社会成员的自律之上的，是建立在社会成员自愿承担责任之上的，这样的秩序必需经由一定的时间才能逐渐培养出来。无论如何，那总比极权专制的状态好得多。更何况，这种混乱首先是旧的价值体系崩溃

的结果，而不是自由的结果。众所周知，今日之中国还没有获得真正的自由，可是类似的混乱不是也同样出现了吗?而且由于更缺少正面力量的建设作用，在某些方面它们不是还表现得更恶劣吗?

但是尽管如此，我仍然要说，仅仅为自由状态下的混乱作辩护还是不够的(虽然它确实需要辩护)，搞不好，这种辩护甚至还是危险的。因为人们很容易在为混乱作辩护的同时放弃了纠正混乱的努力。这大概就是那些荒谬低俗的观念居然得以在“毫无抵抗”的情况下长驱直入社会生活的原因。为甚么“毫无抵抗”?因为许多人从一开始就放弃了抵抗

的念头。他们认为出现混乱是正常的，所以用不着大声疾呼地表示反对。可是他们忘记了，表示反对也是正常的，不表示反对反而才是不正常。不错，在自由社会中，任随我们如何努力地倡导正确的观念，批评错误的观念，我们也不可能使错误观念消声匿迹——那只有靠强制才做得到。因此，在自由社会中为真理为正义而进行的斗争，看起来是一场无休止也无结果的西息弗斯式的努力，因此，不少人就以为那是徒劳无功，因而心灰意懒，自动弃权，只求洁身自好，不再坚持社会关怀。殊不知唯有通过坚持不懈的努力，我们才能使人类珍贵的价值不致坠落并力图使之占据上风。出于对人性不完美的体认，我们不能奢望人人都成为君子，但是我们必须坚持君子的标准，不断地呼吁、劝导和勉励大家——首先包括我们自己——向这样的标准看齐。虽然人的理性也是不完美的，我们谁也不能自称掌握了绝对的真理，但这决不等于说世上根本没有真理这种东西，这也决不等于说我们不能有任何坚定的信念。开放的心灵与执着的追求不是彼此矛盾，而是相辅相成。

记不得是谁讲的了："所谓进步，其实只是把一些麻烦事换成另一些麻烦事。"不错，没有思想自由、

言论自由，社会有许多麻烦：有了思想自由、言论自由，社会又会出现另外的许多麻烦。但是，这两种麻烦到底不是半斤八两。撇开思想和言论自由的其它优越性不说，单单是它保护了人们从此不再为说话写文章而坐牢杀头，那就是一件天大的好事。思想自由、言论自由，保障了人的尊严，保障了理性的自由运用，保障了精神世界的无比丰富性。太阳照好人也照坏人，思想自由、言论自由既是自由，它给了好观念的自由，也给了不好的观念的自由。有了这种自由，我们并不能担保真理和道义必然获胜，尤其不能担保它们能获得一劳永逸的胜利。但是，唯有凭借这种自由，我们才有了为之努力的良好条件。事实上，真理与道义的胜利本身就只存在于不断的追求过程之中。制度好比舞台，戏还要靠人来唱。一种既无休止又无最终结果的追求又有甚么不好呢?它与其说证明了人生的荒诞，难道不更证明了人生的意义?就这点而言，我倒不相信自由社会中的生活会是一件沉闷乏味的事情。

注释：①马尔库塞：《单向度的人》，刘继译(台北：桂冠图书股份有限公司，一九九零年)，第二页。②同上，第十三一十四页。③托克维尔：《论美国的民主》上卷，董果良译(北京：商务印书

馆，一九九三年)，第二百九十三页。④同上。⑤密尔：《论自由》，程崇华译(北京：商务印书馆，一九七九

年)，第四页。6)Jean —Francois Revel，HowDemocraciesPerish(NewYork： Harper＆Row，Publishers，1983)，p13⑦奥德嘉：《羣众的反叛》，蔡英文译(台北：远流出版公司，一九八九年)第六百五十三页。⑧同上，第二十九页。⑨同上，第三十一页。⑩同上，第九十九页。⑩米尔顿．弗里德曼，罗斯．弗里德曼：<自由选择)，胡骑，席宇

缓、宇强译(北京：商务印书馆，一九八二年)，第六百五十三

页。⑨Robert Jay Lifton，Ttmught Reform and the Psychology 0／ Totalism(New York：Norton，1969)，p 444⑩达克尔．博兰尼：<博兰尼讲演集)，彭淮栋译(台北：联经出

版公司，一九八五年)，第一百零四页。14aelav Havel ， Summer Meditations(New York ：VintageBooks，1992)，p。20.

附录：从周舵“我母亲的自杀”一文谈起

一、一个引人深思的悲剧故事

读了周舵的长文“我母亲的自杀——一个案例的研究”(载于一九九一年八月号香港《明报月刊》)，感触良深。

我和周舵是一九八零年九月结识的。那是在一次青年哲学史工作者讨论会上。周舵在发言中狠批了一通黑格尔，一听而知是受了罗素的影响。当时中国哲学界研究西方哲学这一行，亲黑格尔派占压倒优势。听到同龄人中有反黑格尔的，我颇有觅得知音之感，从此与周舵成为朋友。

我以前并不知道周舵的家庭悲剧。在我认识的朋友中间，父母遭逢不幸者比比皆是，写出来都会是很感人的好文章。所以我有时要对朋友们说，与其写一些半生不熟的理论或学术文章，真不如把我们自己的痛苦经历写出来更有价值。即便是从事理论研究吧，如果我们不善于把自己的痛苦经验注入其间，恐怕也难以取得任何独到的建树。这话看来有些残酷：似乎我们的民族、我们的父母、我们自

己的受苦受难，到头来只是为了写成几篇好作品。我当然不是这个意思。赵翼的“国家不幸诗人幸，话到沧桑句便工”两句诗，自然也不能理解为作者幸灾乐祸。问题在于，我们受了苦，但不能让苦白受。把我们的痛苦记录下来，不仅能有力地防止今后发生类似的痛苦，而且它也使得痛苦本身获得一种意义。

“文革”之后，记录痛苦与灾难的作品已经出了很多很多。但真正深刻有力者却少而又少。我们不缺少素材．也未必缺少技巧，甚至不缺少勇气，但实在缺少眼光。

周舵此文的特点是，它不仅描述了一个感人的悲剧，而且还力图用一种深刻的眼光，给这个悲剧作出分析和诠释。文笔是克制的，但唯此更使读者感到沉重；分析是冷静的，但唯此更加令人深思。掩卷之余，我忍不住也拿起笔来，写下我的一些联想。

二、忠诚与反抗的内在矛盾

一位刚强、自信、聪明、美丽、生气勃勃的女性，最终竟以自杀结束了生命，不是在苦难最深重的时候，而是在苦难已经几近结束的时刻。这后一点似乎尤其令人困惑。周舵根据他对前人有关自杀理论的研究，把他母亲的自杀基本上归于“利他型自杀”之类。不过他也指出那不是纯粹的利他型自杀，“那要复杂得多”。

在我看来，周舵母亲的自杀其实并不是利他型自杀。她自杀得很痛苦，她并没有从自杀中感受到任何光荣与快慰。她的自杀，也不是为了实现某种传统的或时髦的道德准则。她如果是选择在外部压力最大——譬如说在被捕入狱，被打成“反革命分子”、“阶级敌人”而百口莫辩，并遭到非人摧残时自杀，那么，她或者是为了向她所爱但并不爱她的那个党表白心迹，或者是向侮辱她折磨她的那些人表示抗议——这两种心理极不相同，但又不易分清，且实际上往往互相交织。

我们都知道，邓拓在自杀前写的遗言中，拒绝

承认党中央强加给他的一切罪名，强调自己忠于党、忠于毛主席。历次运动中的大部分自杀者都差不多都是采取这种态度。但认真分析起来，这种态度却是自相矛盾的：因为它一方面是忠诚，另一方面是反抗。如果一个基督徒因为被教廷指为“异端”、“叛教”而遭受迫害最终自杀的话，他可以采取这种既忠诚又反抗的态度而并不陷于自相矛盾。因为在这裹，他忠诚的是宗教，反抗的仅只是教廷。尽管在一般情况下，教廷被视为上帝派往人间的代表，但起码在理论上，上帝与教廷总还不是同一的。教廷自称代表上帝，但至少是在某些教徒心中，上帝是上帝，教廷只是教廷。一个人可以反对教廷而忠于上帝，上帝全知全善全能，而教廷却可能犯错误。既然你把忠诚与反抗这两种矛盾的态度分别给予不同的两个对象，那么你就并不自相矛盾。

三、关于“事业=党=领袖”的连等式

众所周知，中国人一向没有或少有外在超越的

宗教，但并非没有某种宗教情绪或宗教精神。搞不好，造就很容易使中国人陷入一种内心的分裂状态。古代的忠臣，从比干、屈原到岳飞，他们本来的理想是忠于国家，但在现实中他们又不得不把这种忠诚的对象具体地落实在君主身上，由此便陷入一种不可解脱的自相矛盾。在当代社会，如果我们把所谓共产主义事业比喻为一种宗教，那么共产党组织就好比是教会，党中央就是教廷，领袖便是教宗——这是一个前人多次作过的比喻。然而这种比喻却仍不足以说明问题。毕竟，共产主义事业是一个世俗的，此岸的东西。此其一。第二，假如我们把马列经典比作圣经，那等于把马克思或列宁或毛泽东比作了上帝(或上帝的化身)。于是，在共产主义运动的实践中出现了这样的情况：一方面，共产党组织，本来不过是肉体凡胎者的一种自由组合，被高度的抽象化、神圣化，成为了整个共产主义理想、共产主义事业的全部的和唯一的主体。所谓唯一. 含意有二：其一是，背离了共产党，就是背离了共产主义的理想和事业；其二是，只有一个共产党，没有第二个共产党。另一方面，党的领导，本来也只是一个有血有肉、有生有死的个人，被抽象化、神圣化为党的化身。这就是所谓个人迷信或个人崇拜。早在一九二四年，马雅科夫斯基就写下过这样的诗

句：

当我们说到党，我们指的是列宁当我们说到列宁我们指的是党。

这样一来，在事业一党一领袖三者之间，就形成了连等的关系。

在事业：党：领袖的公式之下，一个人被领袖批评，就等于被党谴责，就等于被事业所抛弃。但是作为被批评者，他常常会在内心深处认为自己是正确的。他不能接受领导的批评(根据他自己良心的判断)，但他又不能拒绝领袖的批评(根据那个连等式)。于是，他就陷入极度的自相矛盾与内心分裂之中。

四、一个典型的逻辑悖论

据说，在“文革”初期，红卫兵批斗彭真时，

发生遇如下段对话：认?

红卫兵：彭真，你交代你为甚么反封毛主席?彭真：我不反对毛主席。红卫兵：主席说你是反革命修正主义分子，你承认不承

彭真：(语塞)。

其实彭真当然有话可说。他当然知道不赞成毛主席的某一论断，还不等于反对毛主席本身，他甚至也一定知道，反对毛主席个人也还不等于反党。但是，在事业=党=领袖这个连等式统治一切(那也和彭真本人多年的努力分不开)的形势下，他不能公开地讲出这层道理，否则无异于自己给自己落实罪名。当着“党”指控你“反党”时，你如果不肯承认，便唯有沉默：因为你一表示反对，那本身似乎就构成了“反党”的铁证。這简直是一个典型的逻辑悖论。

基于同样的道理，陈毅高声念道：“最高指示，陈毅是个好同志”，把批判他的红卫兵置于相似的困境。尽管红卫兵们发现，陈毅有太多太多的言行，太符合毛泽东关于反革命修正主义分子的定义，但

是在这条由“毛泽东思想”本身构置起来的铜墙铁壁面前，他们却无言以对。他们心裹在说：主席还在受你的蒙蔽，因此主席这句话未必正确。但他们不能公开那么讲。不论是被红卫兵批斗的彭真，还是被陈毅反驳的红卫兵，可能心裹都明白自己应该说甚么去对付对方，但都不能把各自的道理公开讲出来。那个连等式封住了大家的嘴。(不过，有些红卫兵还是敢于继续高喊“打倒陈毅”。因为他们发现，不少在昨天还被毛泽东本人肯定的人物，今天便成了打倒对象，那么今天被毛肯定的人物，安知不会在明天被毛又赞成打倒。他们的这种推论终于在周恩来身上碰了个结结实实的大钉子——这当然是另一个问题了。)

五、“文革”的双重效应

“文革”一度造成了一种特殊的局势。一方面，毛泽东被绝对地、同时又差不多是唯一地视为党的化身，“无产阶级革命事业”的化身，这就造成了极

为彻底的个人迷信。从而把极权统治形态发展到登峰造极。另一方面，因为它否定了其它各级党组织、党的负责人作为党的化身的作用(而在过去，例如“反右”期间，反对一个基层的党书记都可以扣上“反党”的罪名)，這就又造成一种令人兴奋的解放。直到现在，仍有人称赞毛泽東发动“文化大革命”是毛本人出于一种极度理想主义的冲动，“一手砸碎了他亲自缔造的那个党组织机器”。殊不知像毛泽东那样，把事业、把党绝对地等同于自己一个人的作法，正是极权统治者的最高愿望。又有人说，“文革”后期，毛泽东再度恢复了庞大的党组织机器，意味着毛自己向官僚制度妥协和放弃，至少是部分地放弃了当初发动“文革”的初衷。这些人不懂得，正如对一个地广人众的国家无法事事处处实行直接民主一样，它也不能在取消所有中介组织的情况下实行极权控制。因此，党组织的重新建立是无可避免的。但是，党组织的一破一立，并不是使事情重新回到原点，而是使极权统治上升到一个更严整的高度。

六、无法证明的清白

共产主义运动既是把神圣的宗教情绪世俗化，又是把世俗的政治活动神圣化。这就形成了一个特殊的纠结。正如周舵所言，一旦你被打成异己分子，你甚至连实行“利他型自杀”的权利都被剥夺了。死，本来是一个人用来表白其信念的最高和最后的手段。但在这种情况下，死却完全无法证明它一心想要证明的东西。

战争期间还有办法可想。在长征中，红四方面军被中共指为叛逆，气得徐向前不顾一切地带领人马杀向敌营。死了的就死了，幸存者总算通过这种出生人死证明了自己的无辜。这不过是那些传统小说和戏剧中一个常见的冲突模式。一个忠心耿耿的将军被皇帝怀疑为“谋反”而下令推出午门斩首，恰逢此时边关告急，别人都是饭桶，只有这位忠臣才可能战胜敌人，于是皇帝允许将军“戴罪立功”。得胜凯旋后，将军证明了自己的清白，皇帝则开恩赦免。两方都没有否定自己先前的立场，但冲突终于得到了圆满的解决。这种解决冲突的办法就和大家熟悉的古代爱情故事关于先是不遵父命，自由恋

爱，最终又金榜题名，奉旨完婚的模式一样。中国人生活中有太多的悲剧，偏偏一般人最缺少的是悲剧感，原因就在于作家们都太滑头，他们最善于用一些过份偶然的因素插入，从而使整个问题悄悄地改变成另一回事。在这一点上,“新时期”十年间“伤痕文学”或“大墙文学”的作品，很少有不重复前人故伎的。

所有被冤枉打成“反革命分子”的人们(我强调是“被冤枉打成”，因为惟有此种人才会陷入各种特殊的内心分裂。这种人何止千万)，都有一种极强的愿望，要求证明自己的无辜。但是他们很快就发现，没有任何一种办法可以做到这一点!

大呼冤枉吗?这等于是说“党”错了。你反对党整你，这不是反对党吗?道套强词夺理衹不过是一个很浅显的逻辑谬误。但正如列宁引用过的一句话：如果几何学公理触犯了统治者的利益，它也要遭到否认的。共产党的实践证明了这句话至少对它自己是完全适用的。

为了表明你对党的忠诚，你表示愿意为党多做工作。这没用。“新社会”了，一切工作都是党的工

作，因此也就没有任何甚么工作能够格外证明是在为党工作。你说，你自愿去做那些最艰苦的工作，用以证明你的忠诚。请放心，党本来就会命令你去干那些最艰苦的工作的，所以你无法证明你是出于自愿。

你会想到死，用你的全部生命来证明自己清白。可惜，也办不到。和平时期，你很难碰上有效命沙场的机会。纵然碰上了，“党”让不让你去也是个问题(怕你临阵投敌)。当然，倘若仗打大了，需要很多牺牲者，党照例会不失时机地调整政策。朝鲜战争中，早期派出的部队中就有很多原国民党部队的官兵。在第二次世界大战之前，斯大林大搞清洗，许多能干的苏军高级将领被解除军权遭受迫害。希特勒进攻苏联，斯大林抵挡不住，连忙把大批将领从集中营调出派往前线。德国人本来以为这些苏军将领既然饱尝冤狱之苦，和斯大林离心离德，一定不肯好好打仗，殊不知这些人正急于找机会效忠以证明自己无辜，打仗竟格外卖力。一般人只知道，迫害会导致分裂，此只知其一不知其二。运用得巧妙，迫害可以加强忠诚。正如那些猜忌心重、好吃醋多嫉妒的妻子或丈夫，往往更能有效地控制自己配偶一样。关于这一点，下面还要论及，此不多说。

回到自杀的题目上来。你被打成“反党分子”，你试图用自杀来证明你不反党，你在遗书中竭力表白自己对党从来都是坚信不疑，绝对听话，可是你没有意识到你已经陷入了一个矛盾：当你证明了自己并非反党，同时你也就证明了党把你整错了。你既然反对党关于你反对党的指控，你事实上就已经是在反对党。因为党的正确性，如同党的权力一样，都是不容分割的。像上帝一样，党是全知全善。如果党冤枉了你，那证明党并非全知；如果党明知你冤枉还要整你，那证明党的邪恶。所以，党对此总是极其敏感的。在你看来，自杀是为了证明自己的清白，在党看来，你的自杀却是为了证明党的过错。毕竟，党不大关心你的清白，党更关心的是自己的权威。因此，共产党对于它无理迫害的牺牲品的自杀，从来不会觉得内疚，它只会更觉恼怒。所以，你的自杀常常招致更严重的罪名。叫做“以死来向党反扑”。不过有时候口气要缓和点，最通常的说法是说你“畏罪自杀”——没有给你罪上加罪，但最终仍然是落实了你原先的罪名。

七、唯有承认．才能否认

说来说去，只有一种办法或许可能减轻你的罪名：那就是你承认党加之于你的一切罪名。这看来很离奇，其实却有它的道理。你通过认罪的行为再次证明了党的绝对正确。当年有的“契卡”人员就是这样劝说那些被打成“反党分子”的老布尔什维克们公开认罪的：“为了党的绝对权威，为了党的利益，你必须承认党是完全正确的，因此你必须承认自己的确是反党分子。”可以想象，当这些被冤枉的老布尔什维克们在法庭上承认了斯大林强加的一切罪名时，他们的内心深处或许真有一种悲壮感：他们觉得他们正在为党作出最高最难的牺牲。这或许可以归为一种利他型的自我牺牲，但和传统的利他型自我牺牲不同的是，这种牺牲是一种根本不被舆论承认的利他型牺牲，甚至牺牲者本人也不能理直气壮地宣布自己是在作利他型的牺牲。出于一种崇高的心理，他必须当众卑微地承认自己的罪过。好像一位无比热烈而真挚的“利他型”情人．他为了满足意中人的心愿，而这种心愿很可能是要和第三者相好而抛弃他。他必须当众否认自己的爱情。他是在

用否定爱情的办法肯定爱情。“我爱你，所以我只能对你说，我不爱你。”这是一种奇怪的逻辑、残酷的逻辑，不过似乎还是一种合乎逻辑的逻辑。

根据周舵的记叙，我们可以把周舵母亲人狱后的言行视为实行“利他型”自我牺牲的一种表现形式，当然是一种很奇怪、很残酷的表现形式。最初，周舵的母亲坚决否认各种荒唐的指控，她甚至用绝食的激烈方式有力地捍卫自己的无辜。但是，很快地，一则是遭受到更大的肉体折磨，一则是受到更大的精神压力，周舵的母亲会发现，硬顶下去，一来是要承受更多的肉体痛苦，二来这种行为实际上构成了对党的意志的反抗。这就很危险了。是的，每一个抗拒运动对你施加无理迫害的人，一个现成的罪名就是说你“对抗运动”。为了证明你“拥护运动”，你就必须顺从地接受一切惩罚，并且把这些惩罚“正确地”视为“教育”、“挽救”。造就是说，为了证明你拥护党，你就应该承认党对你的处置是正确的，你就应该承认你是“反党”。唯有承认了自己“反党”，你才是听了党的话，你才是表现出了你拥护党。偶尔地，党会理解你。党发现你是如此听话，包括党骂你是“反党分子”的话你也听，可见你还不是反党。党感到了你的忠诚，党宽恕了你。这种

情况不是绝对没有，可惜少得可怜。在大部分情况下，党没有兴趣去细心理解牺牲者的心理，党陶醉于自己百发百中的伟大胜利。你感到极度委屈，因为你如此顺从竟然还被看作叛逆。但是你没有别的办法，只好继续顺从下去，如果可能的话，还要做得更加顺从一些才好。你甚至愿意承担下更多的罪名，超出领导要求地对自己“猛烈开火”。在绝食斗争失败之后，周舵的母亲的态度发生了一百八十度的大转弯，“她的‘思想觉悟’终于彻底提高，成了监狱裏的超级模范犯人。不仅生活上处处照应别人，还现身说法，宣传毛主席伟大的革命路线”。甚至在放她出狱时，她还对看守人员表示依依不舍。

八、无中生有的犯罪感：越想越像．越像越想

周舵母亲在监狱中的态度转变，最初很可能是出于“利他型”自我牺牲的心理。她表现得那么热诚，使你能感到她心中所洋溢的那种甘作牺牲的快慰。不过，即使在此时，周舵母亲心中的“利他型”

牺牲意识恐怕也不是完全单纯的。在某种程度上，她大概从一开始就产生了一定的犯罪感，也就是说，她大概从一开始就有点相信自己的确“反动”。这种犯罪感首先来自她惊愕地意议到自己在“对抗运动”那种感觉，尔后便迅速的强化。不要多久，她就会发现自己简直是“反动透顶”了。这种过程其实不难理解。第一，人的内在思想和外在语言之间，存在着一种有趣的相互作用关系：不仅思想可以转化为语言，语言也可以转化为思想。你老是对外讲甚么，结果你必然就会老是想甚么，到头来你就会相信你对外讲的就是你内心想的。你总是对别人说你思想多反动，到头来你就会相信你的思想果真是那么反动。第二，既然这裏所涉及的“反动”，主要是指“思想反动”，思想思想起思想来，很容易陷入迷惑與混乱。一个头脑灵活的人，谁没有想到过许多稀奇古怪的念头呢?很多念头完全是随机的，不受你意志的支配。假如你本来是个对穿着打扮毫不在乎的人，但你脑子也可能转过华衣美服的念头。当你无休止地反省自己，意识到自己也曾经有过这些念头，你就可能怀疑自己其实是个追求奢华的人。古人说得好：“久视则熟字不识，注视则静物若动。乃知蓄疑者乱真知，过思者迷正应。”在一个封闭的环境之内，一个人被逼迫“深挖思想根源”，他很容易

对真正的自我失去信任、失去把握。别人给你强加的那些罪名，正好起到了心理学上的暗示作用，于是你发现你果然像批判者所说得那样十分“反动”。越想越像，越像越想，最终精神的自我防卫彻底崩溃，你岂止是有了犯罪感，简直会觉得自己罪孽深重。到了这时候，要让你恢复自信，相信自己是个好人，恐怕还很不容易了呢。也许，周舵的母亲就是这样。所以，当她出狱后，当她面对自己的子女时，她仍然寻找不回那个失落了的自我。

九、“无限忠于党”的“反党分子”——超卡夫卡的卡夫卡式荒诞

这裹有一个极大的矛盾，一般人未必注意到的。这个矛盾就是，一方面，你是怀抱着极其虔诚的心理去检讨自己的；另一方面，这种检讨本身又势必挖掘出一系列极不虔诚的念头。正因为你无限忠于党，所以你才会发掘出自己有那么多的“反党”思想。周舵的母亲正是陷入了这种矛盾而不自知：她

表现得那么“革命”，同时她又相信自己是那样的“反动”。和历次运动中大量牺牲者的心理一样，她是一个“无限忠于党”的“反党分子”——多么荒诞的自相矛盾！比起这种惊人的矛盾来，卡夫卡的《城堡》显然还不够份量。比谁都爱党的反党分子，比谁都左的右派，这种人我们不是已经见得太多了吗?如果仅仅是爱党，是左，而不承认自己是“反党”，是“右派”，那倒不奇怪。奇怪的是这些人既是如此的爱党，如此的左。同时又相信自己是真的“反党分子，是真的“右派”。与此相似，衹是矛盾程度略轻，但矛盾性质一样尖锐的，还有那些大量的满脑子“无产阶级思想”的“资产阶级知识分子”。

十、关于逻辑学中的不矛盾律

当然，对于上述现象，共产党有自己的一套解释。共产党说，你本来是反动的，通过党的批判教育，你提高了认识，转变了立场。党挽救了你。很多被整者自己也多少接受了这套解释。周舵的母亲

即为一例。这话也不是全无道理。很多人的确是在挨整之后才变得格外忠诚的(迫害加强忠诚)，当然是一种愚蠢的忠诚。除开一批自觉的、坚定的反党分子外，大部份被冤枉挨整的人都不难回想起，当他们初初挨整时，他们觉得冤枉，并进而抵触，但此后他们就进入了另一个阶段。在这个阶段裏，他本人也开始同意党整对了，承认自己的确反动，并且产生了一种前所未有的忠诚意愿。他们的确会有一种“触及灵魂”、“脱胎换骨”的体会。在这一点上，周舵母亲入狱后先后表现的巨大差别，其实很有代表性。

但尽管有着这种貌似有理的解释，象“无限忠于党”的“反党分子”一词，仍然意味着极其荒谬的自相矛盾。因为在这裏，“无限忠于党”和“反党分子”这两个截然相反的东西，同时地存在于同一个人身上。这就明显违背了逻辑学中的不矛盾律，也就是说，二者决不可能同时为真。实际上，共产党的这套整人术，只有当它加之于那些本心并不反党的人们身上，才可能取得上述效果。

十一、暧昧的“解脱”

一九六七年，在未经任何法律程序的情况下，周舵的母亲被抓进了监狱。直到一九七三年她才被释放回家。“文革”后期，千千万万被整的人，离开了监狱，离开了牛棚，离开了“干校”一类准劳改的基地，回到了家中，少数运气好的还回到了自己原先的工作岗位上。这就叫“解脱”。

解脱当然不是坏事。没有人会拒绝解脱。周舵的母亲虽然表示对监狱生活依依不舍，但她毕竟毫不为难地出来了——可见所谓“依依不舍”原是一种自欺欺人。这在当时并不罕见。很多人在临离开监狱、牛棚或干校等地时，都表达过对那段生活的某种留恋，反复申言那种生活对自己是何等的有益。与此同时，他们却决不因此而自愿继续留在那裏。“梁园虽好，毕竟不是久留之地。”这是说人有一种既渴望家乡的熟稔亲切，又希求外出闯荡的新鲜开阔的矛盾心情。但上述情况显然不属此类。没有人真心愿意过那种被贬斥、被惩罚的生活。不过你要说他们全是在撒谎似乎又有欠公平。也许，把上述

心理看作是一种人心的合理化倾向更为合适一些。当你被迫过一种你根本不情愿的生活时，你总希望能从这种生活中寻找出一点意义来，以此证明这段生活也有它值得一过的价值，否则你祇会更痛苦。对于人世间一切不合理的苦难来说，越清醒者越痛苦。当时一般人之所以容易接受共产党宣传的关于脱胎换骨的改造如何有益于人生的种种欺人之谈，不是因为它们正确，而是因为他们需要。

然而，解脱又是个甚么东西呢?解脱是极其暧昧的。党搞了一套“捉放曹”。党既不说它错了，也不说你对了。释放比抓捕还更莫名其妙。抓你时，虽无程序，好歹有个说法，放你时却是稀裹胡涂。当然，对于渴望着从更小的牢笼回到较大的牢笼的人们来说，很少有人会自寻多事地硬要向当局问个明白后才肯走的——这再次证明他们说自己留恋那种生活不过是自欺。六四之后我们看到共产党又重施故技，不加说明地释放了一大批关押者，真所谓黔驴技穷。所谓解脱，既不同于“刑满释放”，又不同于“改正平反”。解脱就是解脱。它含糊其辞。它似乎甚么都是，又似乎甚么都不是。你的痛苦少了点，你的困惑却多起来。这对于某些人而言，意味着一种新的打击，也许还是更厉害的打击。

十二、意义的失落

出狱后，周舵的母亲立刻感受到双重打击。第一重打击涉及过去，她无法确定过去几年的监狱生活究竟有甚么意义；第二重打击涉及现在，她不知道今后应该怎样有意义的生活。

五、六年的监狱生活可以想象是十分难熬的，但周舵的母亲都捱过来了。她和有些人不同，她不是仅仅凭着生命本身的惯性生活，她是以一种极顽强的意志在活。她一直抱着一种极强烈的愿望，她力求证明自己是“革命的”。这话现在说来很轻松，甚至很隔膜。但不要忘记，在很长一段时期内，有多少人把“革命”看作是人生意义之所寄。为了让社会承认自己是“革命的”或“要革命的”，多少人甚至愿意付出生命的代价。如果在出狱时，当局对周舵的母亲宣布：经过长期考验，党认为你是真正革命的，是忠于党、忠于毛主席的。周舵的母亲也

许竟会激动地流下热泪。如果当局宣称：你过去犯了严重的错误，但是你认真地、痛苦地进行了思想改造，现在你已经成为革命队伍中之一员。她可能也会同样的激动。因为那便意味着几年的炼狱没有白费，意味着几年的痛苦具有价值。人不怕吃苦，怕的是白吃苦，怕的是吃苦毫无意义。然而，当周舵的母亲释放出狱时，党偏偏是甚么也没有说。

这算是怎么一回事呢?你受了那么多苦，却没有个理由；你在苦难中表现得那么好，但不说明任何问题。这样一来，你所受的非人的苦难，你所做的超人的努力，到头来变得毫无价值，毫无意义。

和许多人一样，周舵的母亲在出狱不久便多次找到组织，要求组织给自己的问题作个结论。组织上照例是迟迟不说出个所以然。造就使她陷入了一种新的苦恼，茫然若失的苦恼。好不容易，北大俄语系总算是同意她去系裏上班。于是，周舵的母亲又燃起了某种新的希望。可是她没料到，随之而来的却是另一重打击。她努力执行“毛主席的革命路线”，拚命工作，再度积极申请入党，时时处处不忘抓阶级斗争，包括对于女、对同事都大上政治课。可是，党并没有因此而喜欢她、接纳她，自己的子

女和同事却因此而讨厌她、拒绝她。当她从监狱回到人羣中后，她发现自己比过去还更孤独。

十三、虛脱：生存意义的空灭

按照周舵的记叙，“四人帮倒台后，母亲完全蔫了，懵了，简直再也辨不清东南西北”。这看来很不可思议。难道不正是“四人帮”那套极左路线让周舵的母亲吃够了苦头吗?为甚么偏偏是极左路线下的受害者，反倒对极左路线的破产失魂落魄呢?这裹面的道理很复杂。简单说来就是，由于周舵的母亲被迫使自己去适应那套极左路线的要求而付出了太多太多的代价，因此这条路线的破产，等于是宣告了她此前所作的一切努力付之东流。造就使得她比以往作何时候都更加感到自己生命的空虚。

问题就在这裹，当一个人把自己的生活和某一套观念联系在一起，尽管这套观念从来没有给予过你任何好处，尽管从一开始你就是在一种外在的强

力的骊迫下半推半就地去认同这套观念，但只要你的生活与这套观念纠缠得太长太紧，这套观念在客观上就成了你生命的组成部分。因此，一旦这套给你造成巨大痛苦的观念毁灭，你不但没有解脱后的轻松之情，反而倒有虚脱般的空灭之感。对于周舵母亲这样性格坚强的人来说，纯粹外在的痛苦并不足以夺走其生命的意志，空虚、只有那彻底的空虚才可能窒息她生命的欲念。

周舵的母亲痛感自己虚度了一生。然而，比起虚度一生这件事实本身更加令人难以忍受的是，她清楚地知道，自己之所以虚度一生，决非因为天性怠惰和自甘平庸。恰恰相反，正因为她顽强地追求生命的意义，最终才导致了其生命的毫无意义。这裹又不仅仅是个目标选择错误的问题。如果一个目标真是你自觉自愿选择的，那么不论这个目标最终被证明是正确还是错误，你在追求的过程中总会有一种充实的感觉。即便事后证明目标不对，你的空虚也不会是完全的、百分之百的，因为你的生命在那种追求过程之中已经多多少少体现出了它的意义。我猜想，时至今日，那些老共产党人的心态便是如此。但周舵的母亲却不属此类。周舵的母亲苦苦地追求共产党的那套价值，而那套价值却从来没

有认可过她的这种努力。毕竟，意义只存在于关系之中。尤其是，周舵母亲所追求的那种意义，乃是共产党宣传的一种意义：它是人生此岸之事，因此，在孤独中．你不能以来生作安慰；它是世俗的，不具外在的超越性，因此，在空虚中，你没有上帝或其它甚么神明作填充。共产党主张的那种意义，根据定义，它必须被党所承认，被历史所承认。然而，对于周舵母亲的毕生追求，党总是在打击它而从来没有承认过它，“历史”先是捉弄它后来则干脆否认了它。我相信，当周舵母亲回首往事时，她一定会发现一件她过去长期不肯正视的事实。那就是自她回归大陆后，她从来没有体会过生命的充实和人生意义的存在。而在过去，她总是自己欺骗自己拥有上述感受。我再说一遍，周舵母亲不同于老共产党人，因为说到底，后者是“革命者”，而前者始终是个“被革命者”。共产党的革命，一方面禁止她选择别的价值，另一方面又拒绝把她接纳入自己的系统。因此，她的孤立是极其彻底的。再加上家庭生活中温情的缺乏，亲生儿女前途的黯淡，以及自己身体的衰朽。所有这些便促成了她自杀的动机。

人的驯化、躲避与反叛 （2）

胡平

香港　　亚洲科学出版社．1999 年 6 月

电子版　2007 年 8 月

十四、关于“追求意义”

我以为，周舵母亲的自杀，在更大程度上，是出于生存意义的空灭。

奥地利心理学家维克特．弗朗克提出了一套被称为心理分析的第三派学说。第一派学说是弗罗伊德主义，该学说认为人活着是为了“追求快乐”。阿德勒学派则认为人活着是为了“追求优越”。按照弗朗克的理论，人活着是为了“追求意义”。这个意义可以因人而异，但正如尼采所说，除非一个人知道他为甚么而活，他才可能在几乎无论甚么情况下都活下去。

除开殉道者，自杀者通常被视为勇者中的懦者

和懦者中的勇者。人可以像动物一样苟活，动物却不会像人一样自杀。当一个人并非纯粹出于无法忍受的肉体痛苦而是更多地出于无法忍受的精神痛苦自杀，那说明这个人总是有追求的。对于这样一种人，只要他感到自己追求的东西还存在，他多半就会顽强地活下去，不论活下去是何等的艰难。当然，倘若他以为只有死亡才能实现他追求的东西，他可能选择死亡．这就是殉道者一类人物了。除此之外，还有一种情况会使一个有追求的人自杀，那就是当他或她深切地感到其追求目标的彻底毁灭。周舵母亲的自杀便是如此。你把这种自杀称为殉道或利他型自杀似乎也可以，因为那毕竟是为了某一个追求。但严格说来又不够恰当，因为那不是由于这个追求的存在而是由于它的不存在。周舵认为他母亲的自杀，“社会应负百分之九十的责任，另外的百分之十，应由我们全家(包括母亲自己)来分担。”这种说法恐怕也不够准确，因为它容易使人理解为周舵母亲及其家人犯有过错或者是个性上有甚么弱点。这和一家人是否完美无缺没有关系。你可以说自杀者是社会的不适应者．但不适应者不等于都是劣者或差者。在一个不正常的社会裏，有些不适应者倒要比某些类型的适应者强得多，好得多。

周舵母亲自杀的悲剧，当然不是常见的(但在四十多年来的中国大陆，那也不是特别罕见的!)。不过，倘就其思想变化和坎坷经历而言，生活在一党专制下的广大人民，尤其是知识分子，都或多或少地与之有些相似。从周舵母亲的悲剧中，我们难道不应该引出更深刻的思考吗?

1992 年 1 月

目录

19. 为甚么针对知识分子

20. 思想改造的二重性

21. 真理的强制性

22. 真理的功利性

23. 真理的阶级性和立场问题

24. 小心“丐论”

25. 事实的暧昧

26. 价值的暧昧

27. 从众性

28. 一贯性

29，世界公正之信念

30. 追求生命的意义

第三章　　思想改造是如何进行的——人的驯化

对党忠诚

96. 为甚么很少有党员退党，官员辞职

97. 为甚么在出现某种出口的情况下，许多人仍会留在内部

98. 为甚么不少人总要把希望寄托在共产党身上

99. 关于理性选择理论

100. 关于规范理论

101. 榜样的力量

102. 关于结构理论

103. 强制与副产品刺激.

104. 社会规模对集体行动的影响

105，借助官方传播工具的必要及其局限